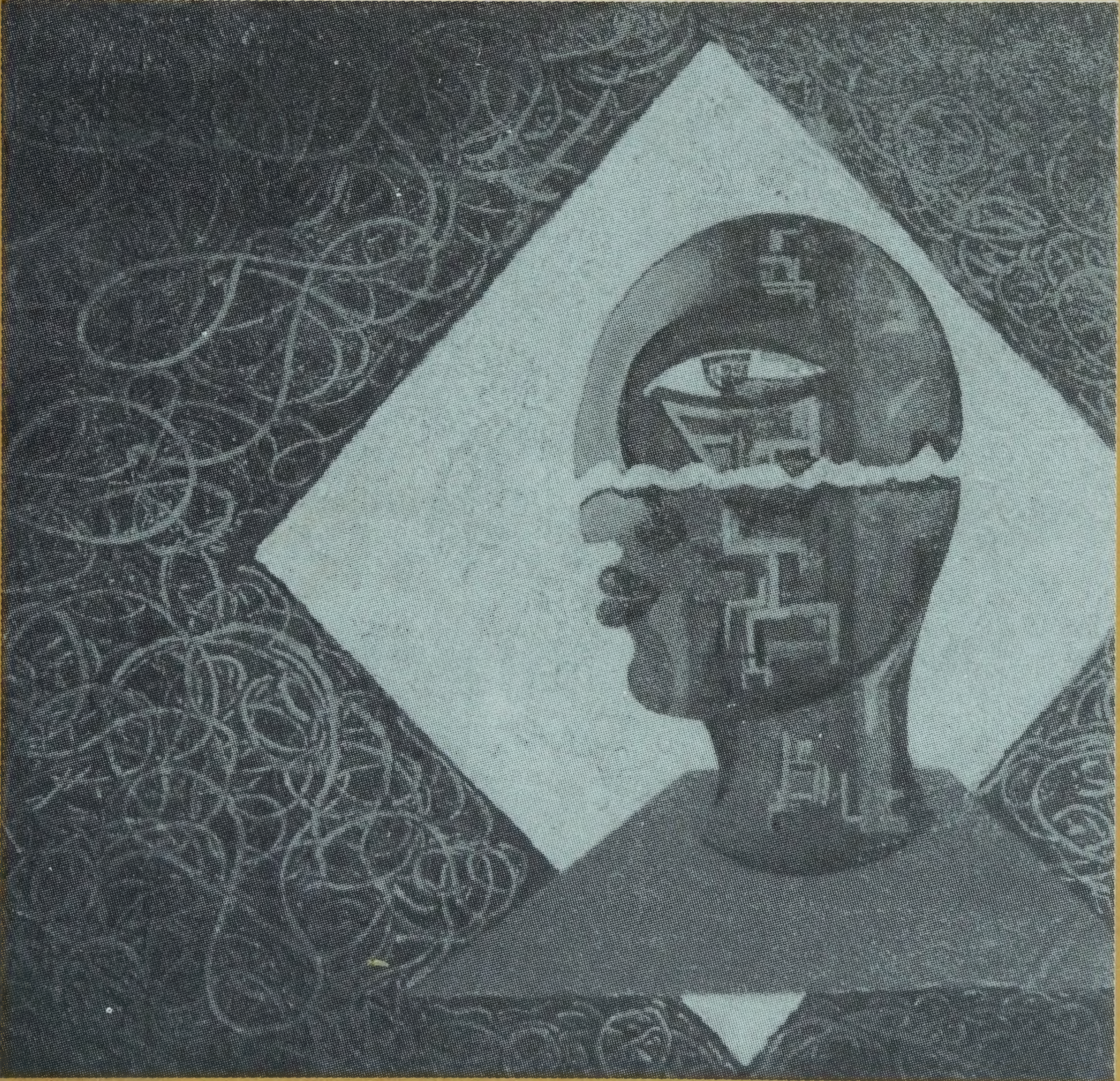
ಸಂಪುಟ ೧೧ ಸಂಚಿಕೆ ೧ ಮತ್ತು ೨

# ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ





ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

# ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ

ಸಂಪಾದಕ

ಎ. ವಿ. ನಾವಡ




ಪ್ರಸಾರಾಂಗ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

**KANNADA ADHYAYANA** (Bi-Annually) Vol. XI - 1+2

*Edited by*

**Prof A.V. NAVADA**
Professor. of Manuscriptology
Kannada University, Hampi
Vidyaranya 583 276

*Published by*

**Dr. H.C. Boralingaiah**
Director, Prasaranga
Kannada University, Hampi
Vidyaranya 583 276

Pages : x + 166

First Impression : 2005

www.kannadauniversity.org

ಅರ್ಧವಾರ್ಷಿಕ ಪತ್ರಿಕೆ, ಸಂಪುಟ ೧೧, ಸಂಚಿಕೆ ೧ ಮತ್ತು ೨



**ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರು** : ಡಾ. ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ

ಬಿಡಿ ಪ್ರತಿ ಬೆಲೆ : ರೂ. ೨೫.೦೦
ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ : ರೂ. ೫೦.೦೦

**ಸಂಪಾದನ ಸಲಹಾ ಸಮಿತಿ**

ಡಾ. ಕೆ. ವಿ. ನಾರಾಯಣ
ಡಾ. ಕರೀಗೌಡ ಬೀಚನಹಳ್ಳಿ
ಪ್ರೊ. ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೆಂಕಟೇಶ
ಡಾ. ಎಚ್. ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ
ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ

**ಸಹಾಯಕ ಸಂಪಾದಕ** : ಡಾ. ಎಸ್. ಎಸ್. ಅಂಗಡಿ

ಚಿತ್ರ : ಶೈಲ್ಜಾ ಎನ್. ಬರಡೋಲ

**ಮುಖಪುಟ** : ಕೆ.ಕೆ.ಮಕಾಳಿ

**ಅಕ್ಷರ ಸಂಯೋಜನೆ**
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ಗಣಕ ಕೇಂದ್ರ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

**ಮುದ್ರಣ**
ಸತ್ಯಶ್ರೀ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು

# ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆ

ಎ.ವಿ. ನಾವಡ

ಸೃಜನಶೀಲ ಪಠ್ಯವೊಂದರ ರಚಕನನ್ನು ಕವಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಷರ ಕವಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರೂ ನಿರಕ್ಷರಿಗಳೂ ಆದ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ರಚಕರನ್ನು ಗಾಯಕರೆಂದೇ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಅವರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸ್ಮರಣಶಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆಯಿಲ್ಲದೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರ ಸ್ಮೃತಿ ಕೋಶದಲ್ಲಿ ಘನೀಭೂತರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರೋ ಎಂದೋ ಕಟ್ಟಿದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಯಥಾಪ್ರಕಾರ ಬಾಯಿಪಾಠ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯವೊಂದು ಅವರಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕ ಪಠ್ಯದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು, ಬಹುರೂಪಗಳು, ಪುನರಾವೃತ್ತಿತ ಸೂತ್ರಗಳು- ಈ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಹರಳುಗಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವು ಆತನ/ಳ ಅನುಭವದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡು ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಒಬ್ಬನೇ/ಳೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಕಾವ್ಯ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೊಂದೂ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆವಿಷ್ಕಾರ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ 'ಗಾಯಕ'ರನ್ನು ಬರಿಯ ಕಥಾ ನಿರೂಪಣಕಾರರೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ ಶಿಷ್ಟ ಕವಿಗಳ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ನಾವು ಏನು ಬೆಲೆ ಕೊಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದೇ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಇವರಿಗೂ ನೀಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಕ್ಷರಕಾವ್ಯ ರಚನೆಯ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿದ ಮನಸ್ಸು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ ರಚಕರಿಗೆ ಈ ಗೌರವದ ಸ್ಥಾನ ನೀಡಲು ಒಪ್ಪುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗಾಯಕ, ಪ್ರದರ್ಶಕ ಹಾಗೂ ಕವಿ - ಈ ಮೂರು ಪಾತಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಡುವಿಕೆ, ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವಿಕೆ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯ ಕಟ್ಟುವಿಕೆ - ಇವು ಅವನಿಗೆ ಒಂದೇ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂರು ಮುಖಗಳು.

ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯ ಕವಿಯ ಪ್ರತಿಭಾ ಬಲದಿಂದ ಆಕಾರ ತಳೆದು ಅಕ್ಷರಕ್ಕಿಳಿದರೆ ಮುಗಿಯಿತು. ಆದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕತೆ, ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕತೆ ಇವೆಲ್ಲ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವ ನೀಲಗಾರರ ಅಥವಾ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಬದುಕಿನ ಒಂದು ಉತ್ಪನ್ನ. ಅವರ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುವ ಹಬ್ಬ, ಜಾತ್ರೆ, ಆಚರಣೆಗಳಿಗೂ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೂ ಒಂದು ನಂಟು ಇರುತ್ತದೆ. ಆಯಾ

ದಿನದ ಒಂದು ಮನಸ್ಥಿತಿ, ತಾವಿರುವ ತಾಣ, ಸುತ್ತಲಿನ ಪ್ರಕೃತಿ, ತಾವು ಕಟ್ಟಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕೇಳುವವರ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಎಲ್ಲದರ ಒಟ್ಟು ಫಲಿತದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಮೈದೋರುತ್ತಾ ಆಕಾರ ಪಡೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಇಂದು ಕಟ್ಟುವ ಕಾವ್ಯ ನಿನ್ನೆಯದಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪೂರ್ವ ನಿಶ್ಚಿತ ನಿರ್ಧಾರಿತ ಆಕೃತಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಕವಿಯ ಮಾನಸಿಕ ಪಠ್ಯ ಸ್ಥಿರ ಪಠ್ಯವಲ್ಲ, ಚರಪಠ್ಯ. ಕತೆಯ ಹಂದರ, ಪಾತ್ರಗಳ ಗುಣಶೀಲ ಗಳು, ಘಟನಾವಳಿಗಳು, ನಿರೂಪಣೆಯ ಲಯ ವೈವಿಧ್ಯ ಎಲ್ಲವೂ ಪರಂಪರೆಯ ಬಲದಿಂದಾಗಿ ಜನಪದ ಕವಿಗೆ ಖಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪಡೆದ ಕಾವ್ಯಾನುಭವವು ನಿಗದಿತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ಅವತರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯ ನಿರ್ಮಾತನನ್ನು ಕಥಾ ನಿರೂಪಕ, ಗಾಯಕ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯದೆ ಜನಪದ ಕವಿಯೆಂದೇ ಕರೆಯುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ.

ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯವೊದಕ್ಕೆ ಕಾಲದ ಕಟ್ಟು ಹಾಕುವುದು ತರವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶಿಷ್ಟ ಮನಸ್ಸು ಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾಲವನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ತನ್ನ ಜನ್ಮದ ಕಾಲಸೂತಕದಿಂದ ನಿರ್ಬಂಧಿತ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯವೊಂದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೊಸ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆವಿಷ್ಕರಣ ಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನದ ತಲ್ಲಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆಕಾರ, ಆಶಯ, ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೊಸತನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯವೊಂದರ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಪಾಠಾಂತರಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸದೆ, ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಎಂದು ಗುಣದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಮಾಡದೆ ಒಂದೊಂದನ್ನೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪಠ್ಯವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅರ್ಥಶೋಧಕ್ಕೆ ಬಳಸ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಅಥವಾ ಮಾಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಪಠ್ಯ ಓದಿ ಕಾವ್ಯ ಓದಿಯಾಯಿತು ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಒಂದರಿಂದಲೇ ಅದರ ಜೀವದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯು ವಂತಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುವ, ಗ್ರಹಿಸುವ ಹಾಗೂ ಅರ್ಥೈಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತೆರೆದ ಮನಸ್ಸು ಇರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಷರಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಸಾಗಿದ ಸವೆದ ಹಾದಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊಸ ಹಾದಿಯತ್ತ ಹೊರಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ನಾವೀಗ ಯಾರೋ ಕಡಿದ ರಾಜಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಾಗದೆ ಹೊಸದಾದ ಕಾಲು ಹಾದಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಗ ಬೇಕಾಗಿವೆ.

ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಗಾಯಕನೊಬ್ಬನ ಸೃಜನ ಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಆಶು ಸ್ವರೂಪದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆನಷ್ಟೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯವೊಂದರ ನಿರೂಪಣಾ ವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ವಸ್ತು ನಿರ್ವಹಣೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರದು. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸೃಜನಾಂಶ ಅಲ್ಲಿರುವುದು ಖಚಿತ. ಕಾವ್ಯದ ಹಂದರದೊಳಗೆ ನಾಯಕ/ನಾಯಕಿಯ ಹುಟ್ಟು, ಬಾಲ್ಯ, ಮದುವೆ, ಹೆರಿಗೆ, ಯುದ್ಧ ತಯಾರಿ, ಓಲೆ ಬರೆದು

ರವಾನೆ, ಬೇಟೆಯ ತಯಾರಿ, ನಿರ್ವಹಣೆ, ಮದುವೆ ಸನ್ನಾಹ, ಅಡುಗೆಯ ವಿವರ, ಅತಿಥಿ ಸತ್ಕಾರ ಮುಂತಾದ ಸಚಿತ್ರಾಂಶಗಳಿರುತ್ತವೆಯಷ್ಟೆ! ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಕಟ್ಟುವ ಸೃಜನಶೀಲ ಕಲಾವಿದನೊಬ್ಬನು ಇಂತಹ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಚಿತ್ರಕಲಾವಿದನೊಬ್ಬ ಕೆಲವೇ ರೇಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರ ಬಿಡಿಸಬಲ್ಲನು ಅಥವಾ ಅದನ್ನೇ ಬಹು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರ ವಿವರವಾಗಿ ಅಲಂಕಾರಗೊಳಿಸಬಲ್ಲನು. ಸೃಜನಶೀಲ ಕಾವ್ಯಗಾಯಕನೊಬ್ಬನ ಕಾವ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಕೌಶಲ್ಯವೂ ಇದೇ ಬಗೆಯದು. ಅವನಲ್ಲಿ 'ಸೃಜನಕರಣ'ಗಳು ಅಧಿಕವಾಗಿದ್ದಷ್ಟು ಅವನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶಕ್ತಿ ಸಂಪನ್ನ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಕೇಳುಗರಿಗೆ ಏಕತಾನತೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಕುಶಲ ಗಾಯಕನೊಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಘಟನಾವಳಿಗಳೆಲ್ಲ ಖಚಿತವಾಗಿ ದಾಖಲುಗೊಂಡಿದ್ದರೆ, ಪರಂಪರೆಯ ಅನುಭವಬಲದಿಂದ ಕಥೆಯನ್ನು ಹಾಡಾಗಿಸಬಲ್ಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಸಿದ್ದರೆ ಆತ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು 'ನಿಂತ ನೆಲ'ದಲ್ಲೇ ಕಾವ್ಯವಾಗಿಸಬಲ್ಲ.

ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ತಂತ್ರವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಬಹುದು. ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಹಾಡಿದ ಪಠ್ಯ (taped or sung version) ಮತ್ತು ಹೇಳಿದ ಪಠ್ಯ (dictated version)ಗಳ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಡೆಸುವ ಮೂಲಕ ಪಠ್ಯವೊಂದು ಗಾಯಕನ (ಕವಿಯ)ಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕ ಪಠ್ಯದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನೆಲಸಿರುತ್ತದೆ, ಬೇರೊಬ್ಬರಿಂದ ಎಳವೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಿತುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಪುನರ್ ಸಂಯೋಜನೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ, ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಎದುರು ಕುಳಿತೇ ದಿಢೀರನೆ ಹೇಗೆ ಕಾವ್ಯ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ, ಬಹುರೂಪಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದ ಕಾವ್ಯದ ಆಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಏನು ಬದಲಾವಣೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುಕೂಲ ವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ೧೯೯೭ರಲ್ಲಿ ಮಂಗಳೂರಿಗೆ ಸಮೀಪದ ಗಿಡಿಕೆರೆ ರಾಮಕ್ಕ ಮುಗ್ಗೇರ್ತಿ ಯವರ 'ಸಿರಿಪಾಡ್ದನ'ವನ್ನು ಸಮಗ್ರ ದಾಖಲಾತಿ ನಡೆಸಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಸಿರಿ ಕಾವ್ಯ'ದ 'ಅಜ್ಜೆರ ಸಂಧಿ'ಯನ್ನು ಕಥೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುವಂತೆ ಹೇಳಿದೆ. ಆಗ ಅವರು ಸರಳ ನಿರಾಲಂಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಮುಂದೆ ಅದೇ ಭಾಗವನ್ನು ಹಾಡಲು ಹೇಳಿದೆ. ಆಗ ಕಟ್ಟಿ ಹೇಳಿದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಹಿಂದೆ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಕಥೆಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಹಾಡಿದ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಹುರೂಪತೆ (multiform), ಆಲಂಕಾರಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಪುನರಾವೃತ್ತಿಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಲುಗಳು 'ಹೇಳಿದ ಪಠ್ಯ'ಕ್ಕಿಂತ ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಸಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಬಹುರೂಪತೆ ಎನ್ನುವುದು ಆಲ್ಬರ್ಟ್ ಲಾರ್ಡ್ ಹೇಳುವ ಸನ್ನಿವೇಶ (Episode)ಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದು. ಬಹುರೂಪತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದು ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ವರ್ಣನೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಮೌಖಿಕ ಕವಿಗಳು ಈ ಬಹುರೂಪತೆಗಳ ಬಳಕೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ಕುಗ್ಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ 'ಬಹುರೂಪ'ಗಳು ಆಯಾ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದುದನ್ನೇ ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಬಳಸಬಹುದು.

ಕಾವ್ಯ ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಹುರೂಪಗಳು ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನೇ ಲಾರಿ ಹಾಂಕೊ ಅವರು 'ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು' 'ಬಹುರೂಪತೆ'ಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಉಸಿರಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದುದು. ಬಹುರೂಪಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಕಾವ್ಯ ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಚಲನಶೀಲತೆ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಬೇಕೆಂದೆಡೆಗೆ ಅದು ವರ್ಗಾವಣೆಗೊಳ್ಳಬಹುದು ಅಥವಾ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾವ್ಯದೊಳಗೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ ಬಾಯಿ ಪಾಠ ಅಲ್ಲ, ಅದೊಂದು ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನುವ ನನ್ನ ಪೂರ್ವ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಡಾ. ಚಿನ್ನಪ್ಪ ಗೌಡರು ಸಿರಿಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಕವಿ (ಅಥವಾ ಹಾಡುಗಾರ) ಮಾಚಾರ್ ಗೋಪಾಲನಾಯಕರೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸಿದ ಸಂದರ್ಶನ ಅನೇಕ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅವರು ಉದ್ಧರಿಸುವ ಗೋಪಾಲ ನಾಯಕರ ಮಾತು ಹೀಗಿದೆ :

> "…..(ಸಿರಿ) ಸಂಧಿಯನ್ನು ಹಲವು ಬಾರಿ ಹಾಡಿದಾಗ ಅದು ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಸಿರಿಸಂಧಿ'ಯ ಹಲವು ರೂಪಗಳನ್ನು ನಾನು ಹಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಕೆಲವು 'ಅಕ್ಷರ'ಗಳು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು 'ಅಕ್ಷರ'ಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರುತ್ತವೆ. (ಅಕ್ಷರಗಳು ಎಂದರೆ ಪದಗಳು, ವಾಕ್ಯಗಳು, ವರ್ಣನೆಗಳು) ಸಿರಿಸಂಧಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡಿದಾಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ನಾನು ಮೂರು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಸಿರಿಸಂಧಿಯನ್ನು ಹಾಡಿದ್ದರೆ ನನ್ನಿಂದ ಕಲಿತ ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ಆರು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಂಧಿಯನ್ನು ಅವನು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಕೆಟ್ಟದು, ದೊಡ್ಡದು-ಸಣ್ಣದು ಮಾಡಬಹುದು. ಒಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅಕ್ಷರಗಳೇ ಮತ್ತೊಬ್ಬನಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಎಲ್ಲರೂ ಸಿರಿಸಂಧಿಯನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಮಹಿಳೆಯರ ಸಿರಿಸಂಧಿಯಲ್ಲಿ ಆಭರಣಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಅಕ್ಷರಗಳು ಹೆಚ್ಚಿರುತ್ತವೆ…." *(ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಹೊಸ ಒಲವುಗಳು" ಲೇಖನ ಪುಟ ೬೫)*

ಶ್ರೀ ಮಾಚಾರ್ ಗೋಪಾಲನಾಯಕರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ಮೊದಲು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ಕೆಲವೊಂದು ಹೊಸ ಹೊಳಹುಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ಡಾ. ಕೆ. ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ :

> "ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿದಾರ ಎಂಬ ಪದವೇ ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾಹಿತಿದಾರ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಗೂಢಚರ್ಯೆ ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥದ ಛಾಯೆ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಕಲಾವಿದರು ಕೇವಲ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುವ ಗೂಢಚರ್ಯರಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕಲಾವಿದರನ್ನು, ಪ್ರದರ್ಶನಕಾರರನ್ನು

'ಸಹಭಾಗಿಗಳು' ಹಾಗೂ 'ಸಮಭಾಗಿ'ಗಳು ಎಂಬಂತೆ ಗಮನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ."

(ಅದೇ ಪುಟ ೬೬)

ಅವರನ್ನು ಸಹಸಂಶೋಧಕರೆಂದೂ ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಾಗ ಅವರು ನೀಡುವ ಮಾಹಿತಿಗಳು, ವಿವರಗಳಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಮಹತ್ವ ಬರುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸನ ಜ್ಞಾನವೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ, ಆತ ನೀಡಿದ ತೀರ್ಮಾನವೇ ಅಂತಿಮವೆಂದೂ ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ನೀಡುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ - ಜನಪದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ (Folk lxgesis) ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಮಾಚಾರ್ ಗೋಪಾಲನಾಯಕರು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯವೊಂದು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ, ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಕಲಾವಿದ ಪರಂಪರೆಯ ಜತೆಗೆ ಪಡೆದ ಅನುಭವದ ಗಾಢತೆಗನುಸಾರವಾಗಿ ಹಾಗೂ ವರ್ತಮಾನದ ಜತೆಗೆ ಅವನು ಹೊಂದಿದ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯ ಹಾಗೂ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತುಂಬ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯವೊಂದು ಕಾವ್ಯ ಕಟ್ಟುಗನ ಅನುಭವ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಭಾ ಬಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವಿಸ್ತರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಭಿನ್ನ ಆಶಯ-ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಚಾರ್ ಗೋಪಾಲನಾಯಕರು ಹೇಳಿದುದನ್ನು ಡಾ. ಕೆ. ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡರು ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಹೀಗೆ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ.

> "ಸಿರಿಸಂಧಿಯ ಕಟ್ಟೆಗಳಲ್ಲಿ ಘಟನೆಗಳು ಮತ್ತು ಪಾತ್ರಗಳ ಕೆಲಸಗಳಿವೆ. ಪಾತ್ರಗಳ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಒಂದು ಅಕ್ಷರದಲ್ಲಿ (ಅಕ್ಷರಗಳು ಎಂದರೆ ಪದಗಳು, ವಾಕ್ಯಗಳು, ವರ್ಣನೆಗಳು) ಅಥವಾ ಹಲವು ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಮದುವೆ, ಊಟ, ವೀಳ್ಯ ಹಾಕುವುದು ಇವುಗಳನ್ನು ಕತೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಾಗ ಒಂದು ಅಕ್ಷರದಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಡುವಾಗ ಹಲವು ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳುವ ಮನೋಭಾವ ನನಗೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೂ ಹಾಡುಗಾರನಾದ ನನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮದುವೆಯ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲ, ವೀಳ್ಯದೆಲೆ ಮೆಲ್ಲುವ ಹವ್ಯಾಸವಿರುವ, ಬೇಸಾಯ ಮಾಡಿ ಗೊತ್ತಿರುವ ಹಾಡುಗಾರ ಸಿರಿಸಂಧಿಯ ನೂರಾರು ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಆಗ ಕತೆಯ ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಸಂಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿರಿಸಂಧಿಯು ಅದು ಈಗ ಇರುವ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಯಾವಾಗಲೋ ಒಮ್ಮೆಯೇ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಲೋಕಾನುಭವಗಳು ಸಂಧಿಯು ಗಾತ್ರವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ." (ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ, ೨೦೦೩, ಪುಟ ೬೬)

ಮೇಲಿನ ಒಂದೊಂದು ಮಾತು ಕೂಡಾ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಿರ ರೂಪ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಆಯಾ ಹೊತ್ತಿಗನು ಗುಣವಾಗಿ ಹೊಸದಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯ ಇಲ್ಲಿ

ಶ್ರೀ ಗೋಪಾಲಗೌಡರಿಂದ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿದೆ. ತಾನು ಸಿರಿಸಂಧಿಯನ್ನು ಹಾಡಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಹಿಂದೆ ಯಾರೂ ಕೇಳಿ ಅರಿಯದ ಹೊಸ ಘಟನಾವಳಿಗಳನ್ನು ಹೆಣೆಗೆಗೊಳಿಸಿರುವ ವಿಷಯ ಹೇಳುತ್ತದೆ (ಅದೇ ಪುಟ ೬೬) "ಇದನ್ನು ಯಾರೂ ಕೂಡಾ ತಪ್ಪೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ" ಎನ್ನುವ ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ತನ್ನ ನಿಲುಮೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಅತೀವ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ರಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸೃಜನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಗೋಪಾಲನಾಯಕರು ಹೇಳುವ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು ಹೀಗಿದೆ -

> "ಸಿರಿಸಂಧಿ ನನಗೆ ಬಾಯಿಪಾಠ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿರಿಸಂಧಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಹೇಳು ಎಂದರೆ ನನ್ನಿಂದ ಕಷ್ಟ. ಈಗಾಗಲೇ ನಾನು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಕತೆಯ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘಟ್ಟದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ನಾನು ಹಾಡಲು ತೊಡಗಿದರೆ ಪದಗಳು ಮತ್ತು ವರ್ಣನೆಗಳು ಕಣ್ಣೆದುರು ಸಾಲು ಸಾಲಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಕತೆಯ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಪಾತ್ರಗಳ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಪೋಣಿಸುತ್ತಾ ಹೇಳಲು ನನಗೆ ಕಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸಿರಿಸಂಧಿಯನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ ನನ್ನ ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ನೆನಪುಗಳೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾನು ಪ್ರತಿಬಾರಿಯೂ ಸಂಧಿಯನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ......" (ಅದೇ ಪುಟ ೬೯)

ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಹೊಸದೊಂದು ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮೌಖಿಕಕಾವ್ಯ ಕಟ್ಟುಗರನ್ನು ನಿರೂಪಕರೆಂದು, ಗಾಯಕರೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾ ಅವರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಮರೆಗೆ ಸರಿಸುವ ಅಕ್ಷರ ಮೀಮಾಂಸೆಕಾರರ ನಿಲುಮೆ ಬದಲಾಗುವ ಕಾಲ ಸನ್ನಿಹಿತವಾಗಿದೆ.

ಮಹಾಭಾರತ, ರಾಮಾಯಣ, ಇಲಿಯಡ್ ಒಡಿಸ್ಸಿಗಳಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳು ಅಕ್ಷರಪೂರ್ವ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಚಾರಣಕವಿಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಹಲವರ ಬಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುರೂಪ ತಾಳಿ ಅಕ್ಷರಕ್ಕಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಕಾವ್ಯ ಅಕ್ಷರ ರೂಪಕ್ಕಿಳಿದ ಬಳಿಕವೇ ಅಜ್ಞಾತ ಕರ್ತೃತ್ವದ ಸೂತಕದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆದು ಅವರು ಕವಿಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡರು.

ಕುಂತಲ್ಲಿ, ನಿಂತಲ್ಲಿ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಹೆಬ್ಬಣಿ ಮಾದಯ್ಯ, ಮಾಚಾರ್ ಗೋಪಾಲ ನಾಯ್ಕ, ರಾಮಕ್ಕ ಮುಗ್ಗೇರ್ತಿಯವರ ಸೃಜನ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಅನಕ್ಷರ ಕವಿ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

# ಪರಿವಿಡಿ

೧

# ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು

ಕೇಶವ ಶರ್ಮಾ

ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು 'ಕಾದಂಬರಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : "'ಕಾದಂಬರಿ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ 'ನಾವೆಲ್' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಮೊದಲು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆ ಪದ ಬಳಕೆಗೆ ಬರತೊಡಗಿದ್ದು ಬಿ. ವೆಂಕಟಾರ್ಯರವರ ಹಲವು ಬಂಗಾಲಿ ಕಥಾನಕಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬರತೊಡಗಿದಾಗ, ಅದೆಲ್ಲ ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ. ಉತ್ತರ ಹಿಂದುಸ್ತಾನದವರು ಇಂಥ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು 'ಉಪನ್ಯಾಸ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉಪನ್ಯಾಸ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ 'ಭಾಷಣ' ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಬರುವುದರಿಂದ, ಆ ಪದವನ್ನು ನಮ್ಮ ಜನ ಉಪಯೋಗಿಸದೆ 'ಕಾದಂಬರಿ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸತೊಡಗಿದರು. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಮಹಾಶ್ವೇತೆಯ ಕಥೆ 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯೆಂದು ಹೆಸರಾಗಿದೆ. ಅದರಂತೆ ದೀರ್ಘ ಕಥಾನಕವೊಂದಕ್ಕೆ 'ಕಾದಂಬರಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಕೊಡುವುದು ಉಚಿತವೆಂದು ನಮ್ಮ ಜನ ಆ ಪದವನ್ನು ಬಳಕೆಗೆ ತಂದರು" (ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು, ಸಂಪುಟ ೪ : ೧೯೪, ೧೫೦). ಕಾದಂಬರಿಯ ಉಗಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಾದ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ವಿವರಿಸುವುದು ಹೀಗೆ ಮತ್ತು ಇದರಲ್ಲಿಯೆ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ 'ನಾವೆಲ್' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹಿಂದಿಯಲ್ಲಿ ಉಪನ್ಯಾಸವೆಂದು ಕರೆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾದಂಬರಿಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ 'ನಾವೆಲ್' ಅನ್ನುವ ಪದವು ಹಿಂದಿಗೆ ಬರುವಾಗ ಉಪನ್ಯಾಸವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿರುವುದು ಹಿಂದಿ ಭಾಷೆಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯ ಹಾಗೂ ಅದು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಭಾಷೆಯ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಕಾರಂತರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕುತೂಹಲಕರವಾದ ವಿಷಯವೊಂದಿದೆ : ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ 'ನಾವೆಲ್' ರೂಪ ಬಂಗಾಳಿ ಭಾಷೆಗೆ ಬಂತು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂತು.

"ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಕಾಲ ತೊಡಗಿದ್ದು, ಈ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಿಂದಲೇ. ಗದ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಲೇಖನದ ಬೆಳೆಯೂ ಆಗತಾನೇ ತೊಡಗಿದ್ದು, ಚಿಕ್ಕ ಕಥೆಗಳ ಹುಚ್ಚು,

ಈ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲೇ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸಿದ್ದು. ಶ್ರೀ ಪಂಜೆ ಮಂಗೇಶರಾಯರಂಥವರು ಮೊದಲನೆಯ ದಶಕದಲ್ಲಿಯೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹಲ ಕೆಲವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದರು. ಅದರ ಬೆನ್ನಿಗೇ ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರರು ಸಣ್ಣ ಕಥೆಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, ಹೆಸರು ಗಳಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಈ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದಾದ ಗದ್ಯ ಕಥಾನಕಗಳು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ವಂಗಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮುಖ್ಯತಃ ಬಂಕಿಮಚಂದ್ರ ಚಟರ್ಜಿಯವರ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡಿಸಿ, ಕನ್ನಡನಾಡಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರಗೊಳಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಬಿ. ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರು ಮಾಡುತ್ತಲೇ, ಕನ್ನಡದ ಜನ ಅವನ್ನೆಲ್ಲಾ ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರ ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಂದೇ ಕರೆಯತೊಡಗಿದರು. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ವಸ್ತು, ವಿಷಯ, ಭಾಷೆ, ಎಲ್ಲವೂ ಬಂಗಾಲಿ ಭಾಷೆಯ ಕಥಾರೀತಿ, ಶೈಲಿಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅನುಕರಣೆಗಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತು" ಎಂದು ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಅದೇ.). ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಗೀತೆಗಳು' ಅನುವಾದವಾದಂತೆ; 'ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್' ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡಂತೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದವಾಗಲೀ; ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಿಂದ ರೂಪಾಂತರವಾಗಲೀ ಆಗದಿರುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಕುತೂಹಲದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಬಂಗಾಲಿಯಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಂಗಭಾಷೆಯ, ಸನ್ನಿವೇಶದ, ಕಥಾನಿರೂಪಣೆಯ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು ಎಂದು ಕಾರಂತರೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭ ಕಾಲದ ಸ್ಥಿತಿ. ಕನ್ನಡದ ಮೇಲೆ ಬಂಗಾಳಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಭಾವವುಂಟಾಗಿರುವಂತೆ ಮಲೆಯಾಳಂ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೇಲೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಭಾವವುಂಟಾಗಿಲ್ಲ. ಮಲೆಯಾಳಂ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದೇ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಾದರಿಯ ರೂಪಗಳು ಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲದಿಂದ.[೧] ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಿಂದ ಬಂಗಾಳಿಗೆ; ಬಂಗಾಳಿಯಿಂದ ಬಿ. ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದ 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಹಾದಿಯಿದೆ. ಅದು ಭಾರತೀಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಮಾರ್ಗ.

ಬಿ. ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗಿಂತ ಬಂಗಾಳಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರೇರಣೆಯು ದೊರೆತಿರುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಏನಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರಾಗಲೀ, ಗಳಗನಾಥರಾಗಲೀ ಬಂಗಾಳಿಯ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಾಕಿದ್ದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಒತ್ತಾಸೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಎಂಬುದು ಮೊದಲ ನೋಟಕ್ಕೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಉಗಮ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕಾಸಕ್ಕೂ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಕೆಲವು ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಿಗೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.[೨] ಕಾರಂತರು ಹೇಳುವಂತೆ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂಗಾಲಿಯನ್ನು ಕನ್ನಡಿಸುವಷ್ಟು ಸೌಲಭ್ಯ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ ಅನುವಾದಕ್ಕೆ ದೊರೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರ 'ರಜನಿ' (ಮೂಲ : Last days of Pomipei) ಅಷ್ಟೊಂದು

ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ , ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೂ; ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೆಲವು ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಿಗೂ ಕಾದಂಬರಿಗೂ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವೇರ್ಪಟ್ಟಿರುವದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಗಳಗನಾಥರಿಗೆ ಮರಾಠಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಪಾಂಡಿತ್ಯ; ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಇದ್ದ ವಿದ್ವತ್ ಮುಂತಾದವು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವು.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಪದ್ಧತಿ, ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮ, ಮುದ್ರಣ ಸಂವಹನ, ನವಸುಶಿಕ್ಷಿತ ವರ್ಗ, ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು; ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಮತ್ತು ನವಸುಶಿಕ್ಷಿತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಉಂಟಾದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವು.[೬] ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಕುರಿತು ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ತಾವು ಕಾದಂಬರಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕಡೆಗೆ ಒಲವು ತೋರಿದ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ:

"ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಗದ್ಯಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಬಯಲಾದಷ್ಟು ಇನ್ಯಾವುದರಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ನಾನು ಆನೆಯ ಫಾರ್ಮಿನಲ್ಲಿರುವಾಗಲೇ 'ವಿಯೋಗಿನಿ' ಎಂಬ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಹೊರಟು, ಅದರ ಮುಖಪತ್ರ ಮತ್ತು ಒಂದೆರಡು ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಮುಗಿಸಿದ್ದೆ. ಶ್ರೀಮತಿ ತಿರುಮಲಾಂಬಾರವರ 'ವಿರಾಗಿಣಿ'ಗೆ ಪ್ರತಿ ಅಸ್ತ್ರ ನನ್ನದು. ಆಮೇಲೆ, 'ವಸಂತ' ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿದಾಗ ಘೋರವಾದ ಎರಡು ಪತ್ತೇದಾರಿ ಕತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದುಬಿಟ್ಟಿದ್ದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಾ ಬಂಗಾಲಿಯ ಹೆಸರುಗಳೇ! ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದಿದ ಜನ, ನಾಯಿ ಬೆಕ್ಕುಗಳಿಗೂ ಪರಿಮಳ, ವಿನತಾ ಎಂದು ಹೆಸರಿಡುವಂತೆ, ಅದರಿಂದಾಗಿ ಈಗ ನನಗೆ ಹಳೆಯ ಕಾಲದ ವೆಂಕಮ್ಮ, ಸುಬ್ಬಮ್ಮನವರನ್ನು ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ತರುವ ಮನಸ್ಸಾಗಿದೆ; ಅದೇ ಕಿವಿಗೆ ಹೊಸತಾಗಿ ಕೇಳುತ್ತವೆ." (ಹುಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿನ ಹತ್ತು ಮುಖಗಳು, ೨೦೦೨, ಪು. ೨೧೭).

ಕಾರಂತರ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೇಲೆ ಹೀಗೆ ಬಿ. ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಭಾವವಿದೆಯೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ೧೯೨೪ ರಲ್ಲಿ ವಸಂತ ಮಾಸ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊರತಂದರು. ಅವರ 'ವಿಚಿತ್ರಕೂಟ' ಮತ್ತು 'ಭೂತ' ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಕಟವಾದವು. ಈ ಕುರಿತಂತೆ ಕಾರಂತರೇ ಸ್ವತಃ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ :

"ಪತ್ರಿಕೆ ಹೊರಡಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಲೇಖನ ತುಂಬಿಸಬೇಡವೆ? ಆಗ ತೊಡಗಿತು ಒದ್ದಾಟ; ಸ್ಥಳೀಕರಾದ ಅನೇಕ ಮಿತ್ರರನ್ನು ಕಾಡಿ, ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆಯಿಸಿದೆ. ನಾನೇ ಬಹುಭಾಗ ತುಂಬುತ್ತಿದ್ದೆ. ಮೊದಲು ಎರಡು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ 'ವಿಚಿತ್ರಕೂಟ', 'ಭೂತ' ಎಂಬ ಎರಡು ಪತ್ತೆದಾರಿ ಕತೆಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಶಃ ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಇಂದಿಗೂ ಅವುಗಳ ಕೀರ್ತಿ ಉಳಿದಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಮಂದಿ 'ವಿಚಿತ್ರಕೂಟ'ದ ಪ್ರತಿ ಇದೆಯೇ? ಎಂದು ಕೇಳಿ ಕಾಗದ

ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಸೆಕ್ಸಟನ್ ಬ್ಲೇಕ್‌ನ ಕತೆಗಳನ್ನು ಓದಿದ್ದರ ಪ್ರೇರಣೆಗಳವು. ಆ ಪತ್ತೇದಾರಿ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಎಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಗುಂಡು ಹಾರಿಸಿದ್ದೇನೆ, ಏನು ಕೊಲೆ ಮಾಡಿಸಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬುದು ಈಗ ನನ್ನ ನೆನಪಿಗೆ ಬರಲಾರದು. ನನ್ನ ಆಗಿನ ಮನೋವೃತ್ತಿಗೆ ಸಮನಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿ ಯುಳ್ಳವರಿಗೆ ಇಂದಿಗೂ ಆ ಕಥೆಗಳು ರುಚಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ನನಗೆ ಬಹಳ ಬೇಗನೆ ಅತೃಪ್ತಿ ಬಂತು. ಒಬ್ಬ ಹಿರಿಯರು ಶ್ರೀ ಉಗ್ರಾಣ ಮಂಗೇಶರಾಯರೆಂಬವರು, ನನ್ನೊಡನೆ ಒಂದು ದಿವಸ ಇಂಥ ಕತೆಗಳಿಂದ ಏನು ಉದ್ದೇಶ ಸಾಧನೆಯಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರು. ಆಗ ನಾನು ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ 'ನಿರ್ಭಾಗ್ಯ ಜನ್ಮ' ಎಂಬೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನೂ ಬರೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಲೇಖಕನ ಹೆಸರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಗ ತಿಳಿಸಿರಲಿಲ್ಲ" (ಅದೇ. ಪು. ೭೭-೭೮).

ಆದರೆ ಅನಂತರ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಪತ್ತೇದಾರಿ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯು ವುದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲವಾಯಿತು ಎಂಬುದು ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶ ಬೇಕು ಎನ್ನುವ ವಿಷಯದ ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸಿಯೇ ಕಾರಂತರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯತೊಡಗಿದರು. 'ವಿಚಿತ್ರಕೂಟ' ಕಾದಂಬರಿಯು ವಸಂತ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಬರೆದಿರುವಂಥದ್ದು. ಪತ್ರಿಕೆಯೊಂದು ಈ ಮಾದರಿಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಉದ್ದೇಶಿತ ಸಂವಹನ ಮಾದರಿಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಕಾರಂತರು ಮಾತ್ರವೇ ಭಾವಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಗಳಗನಾಥರು ಕೂಡಾ ಇದೇ ರೀತಿ ಭಾವಿಸಿದರು. ಅವರು 'ಮಾಧವ ಕರುಣಾ ವಿಲಾಸ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳು ಕೂಡಾ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ.

*"..... ನನ್ನ ಮುಖಾಂತರ ಹೊರಟ ಮಹಾತ್ಮರ ವಿಷಯಸ್ಫೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಯೋಗದಿಂದ ದೋಷವಿದ್ದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಆ ಸತ್ಯ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯು ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ಬಿರುದಿನಿಂದ ಒಪ್ಪುವ ಶ್ರೀ ಮಾಧವಾಚಾರ್ಯರೆಂಬುದನ್ನು ವಾಚಕರು ಸರ್ವಥಾ ಮರಿಯದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರಿಯ ಕಾದಂಬರಿ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಡಬಡ ಓದಿಬಿಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಇದೊಂದು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡತಕ್ಕ ಪುಸ್ತಕವೆಂದು ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಓದುವುದು ಲಾಭಕರವಾಗಿರುವುದು" (ಮಾಧವ ಕರುಣಾ ವಿಲಾಸ, ಮುನ್ನುಡಿ).*

ಗಳಗನಾಥರು 'ಮಾಧವಕರುಣಾವಿಲಾಸ'ದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :

> ಒಟ್ಟಿಗೆ, ಮಾನವ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕರಾದ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೈದಿಕ, ಅವೈದಿಕ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಎಂಬ ಮೂರುವರ್ಗದ ಜನರಿದ್ದು, ವೈದಿಕರಲ್ಲಿಯ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಮುಸಲ್ಮಾನ, ಜಂಗಮ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಒಬ್ಬ ಹೊಲೆಯ ಈ ನಾಲ್ವರು ಜತ್ತಾದರೆ ಜಗತ್ತೇ

ಜತ್ತಾದಂತಾಗುವುದು. ಈ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಗದ ಜನರು ಸ್ವರಾಜ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹ್ಯಾಗೆ ಒಂದಾಗಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು, ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಾಧವಾಚಾರ್ಯರು ತೋರಿಸಿರುವುದನ್ನು ವಾಚಕರು ಮಾರ್ಮಿಕ ರೀತಿಯಿಂದ ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳದ್ದರೆ, ಮಹಾತ್ಮರಾದ, ಮಾಧವಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಸಿದ್ದೂ ಪಾಮರನಾದ ನಾನು ಬಹುಕಷ್ಟಬಿಟ್ಟು ಬರೆದದ್ದೂ, ವಾಚಕರು 'ಕಾದಂಬರಿಯು ಬಲುಸವಿ' ಎಂದು ಶ್ಲಾಘಿಸಿದ್ದೂ ವ್ಯರ್ಥವೇ ಸರಿ. ಒಟ್ಟಿಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ,

ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರತಿ ಒಬ್ಬ ಕನ್ನಡಿಗನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಪಿತೃ-ಪೌತ್ರ-ಪ್ರಪೌತ್ರರ ಅವಲೋಕನಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಯೇ ತೀರಬೇಕಾಗುವುದೆಂದು ಮಹಾತ್ಮರಾದ ಮಾಧವಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರಭಾವವೇ ಸಾರುತ್ತಿರುವುದು" (ಅದೇ.) .

ಗಳಗನಾಥರ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ : ನಾಲ್ಕೂ ವರ್ಗದ ಜನರು ಸ್ವರಾಜ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದಾಗಬೇಕು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಮಾರ್ಮಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅವಲೋಕನ ಮಾಡುವುದು, ಗಳಗನಾಥರು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಾಚನಾಭಿರುಚಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ (ನೋಡಿ: ಗಳಗನಾಥ ಕಾದಂಬರಿ ಸಂಪುಟ ಭಾಗ-೧, ೧೯೯೯, ಪು. ೧೨). ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಳಗನಾಥರು 'ಸದ್ಗುರು ಪ್ರಭಾವ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ :

ಗಳಗನಾಥರು ಹೇಳಿರುವ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

೧. ನನ್ನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇಷ್ಟು ಲೋಕಪ್ರಿಯವಾದದ್ದರ ಗುಟ್ಟನ್ನು ನಾನು ಈಗ ಹೇಳದೆ ಇರಲಾರೆನು. ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ ನಾಯಕರಿದ್ದ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಈವರೆಗೆ ನಾನು ಬರೆಯಲೇ ಇಲ್ಲ. ನನ್ನ ಕಾದಂಬರಿಗಳೊಳಗಿನ ನಾಯಕರೆಂದರೆ - ........ಮುಂತಾದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪುರುಷರು, ಇದರ ಹೆಸರನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆದರ - ಭಕ್ತಿಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುವು.

೨. ... ಈ ವರೆಗೆ ನಾನು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಕಲ್ಪಿತ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ನಾಯಕರಾಗಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಒಂದೂ ಬರೆಯದಿರುವುದು

೩. ನನ್ನ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಲೋಕಪ್ರಿಯತೆಯ ಎರಡನೆಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ನಾನು ಭಾಷಾ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ವಿಷಯಯೋಜಕತೆಯ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನೂ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದದ್ದು.

೪. ನನ್ನ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಲೋಕಪ್ರಿಯತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಸಮಾಜವು ಮೆಚ್ಚುವಂತಹ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನೇ ಆರಿಸಿ

ಆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯ ವಿಷಯಗಳ ಯೋಜನೆಯನ್ನು
ವಾಚಕರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ನಡುವಂತೆ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿಯೂ
ಸುಂದರವಾಗಿಯೂ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದು!

೫. ನಾನು ವಾಚಕರಲ್ಲಿ ಏಕೀಭವಿಸಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದದ್ದು,
ನಾನು ವಾಚಕರಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠನೆಂದಾಗಲೀ, ವಾಚಕರಿಗಿಂತ
ಕನಿಷ್ಠನೆಂದಾಗಲಿ ತಿಳಿದು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವುದಿಲ್ಲ.

೬. ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಂದರೆ ಕಡಿಮೆ ಯೋಗ್ಯತೆಯ ಗ್ರಂಥಗಳು
ಕಾದಂಬರಿಕಾರನೆಂದರೆ ಕಡಿಮೆ ಯೋಗ್ಯತೆಯ ಗ್ರಂಥಕಾರನು
ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ನಾನು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವುದಿಲ್ಲ.

೭. ಇಂತಹ ಮನಃಸಂಸ್ಕರಣದ ಹಾಗೂ ಮನಉಜ್ಜೀವನೀಕರಣದ
ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದುವುದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಮನೋಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ
ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಅಂಕುರವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವುದು.

(ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಅದೇ...)

ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುಬ್ಬಿ ಮುರಿಗಾರಾಧ್ಯ ಹಿಂದೂ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ 'ನಾವೆಲ್' ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಬರೆಯಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಬರೆದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಬೋಳಾರ ಬಾಬುರಾಯರು "..... ಪಶ್ಚಿಮ ರಾಜ್ಯದ ವಿದ್ಯಾಪ್ರಚುರತೆ ಹ್ಯಾಗೆ ಹ್ಯಾಗೆ ಮುಂದಡಿ ಇಡುವುದೋ ಹಾಗೆ ಹಾಗೆ ದೇಶ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ತಲೆದೋರುತ್ತವೆ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ನೋಡಿ ಶಿವರಾಂ ಪಡಿಕ್ಕಲ್, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ).

'ಭೂತ' ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿಜ್ಞಾಪನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ :

"ಈ ಭೂತವೆಂಬ ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಆಂಗ್ಲ ಕಥೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಬರೆದುದಾಗಿ ರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಇದು ನನ್ನ ದ್ವಿತೀಯ ಯತ್ನ. ಮೊದಲನೆ ಯದಾಗಿ 'ವಿಚಿತ್ರಕೂಟ' ತಮ್ಮ ಆದರಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವಾದಂತೆ, ವಿದ್ವಜ್ಜನರಾದ ತಾವು ಈ ಗ್ರಂಥದ ದೋಷವನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿ ಇದನ್ನು ಸಹ ತಮ್ಮ ಆಶ್ರಯಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವಿರೆಂದು ನಂಬುವ,...." (ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ ೧೯೨೫).

ಮೇಲಿನ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳಿಂದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುವುದೇ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪಕ್ಕಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೂ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪ ಅಪರಿಚಿತ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಕಥನಕ್ರಮವನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯು ಭೇದಿಸಿ, ಕತೆಯನ್ನು ಹೊಸ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಕ್ರಮದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸಿತು. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು.

"ಸಣ್ಣ ಕತೆ ಬರೆಯುವಾತ - ಚಿಕ್ಕ ಚಿತ್ರ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಒಂದೆರಡು ಕ್ಷಣದ ಗೋಚರ ಅದು. ಒಂದು ಘಟನೆ, ಒಂದು ಅನುಭವ, ಒಂದೆರಡು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು - ಇವುಗಳನ್ನೇ ಬಿಂಬಿಸಿ, ಶೀಲದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಗುಣ ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರನ ಚಿತ್ತಭಿತ್ತಿ-ವಿಶಾಲ ವಾದುದು; ಗುರಿ ಇನ್ನೂ ದೊಡ್ಡದು. ಅವನ ಮನಸೆಳೆಯುವ ಪ್ರಶ್ನೆ - ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಲಿ, ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರಲಿ, ಅವನು ಬರೆಯುವ ಚಿತ್ರ - ಒಂದು ಶೀಲದ, ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯ ವಿಶಾಲ, ಪೂರ್ಣನೋಟ ಕೊಡಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಾಗಿ ಬಂದ ಆವರಣ, ವ್ಯಕ್ತಿ, ಅವನ ವಿಕಸಿತ ನಡತೆ - ಎಲ್ಲ ಒಂದು. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಗಳಿಂದಾಗಿ, ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕೋಟಿಗಟ್ಟಲೆಯಿಂದ ಜೀವಿಗಳು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಉಂಟಾಗಲೇಬೇಕು. ಕಾಲಗತಿಯಿಂದ, ದೇಹಸಂಪರ್ಕದಿಂದ, ಗುಂಪುಗುಂಪುಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರ ಭಿನ್ನತೆಯಿಂದ, ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವಾರ್ಥ, ಗುಂಪಿನ ನೀತಿಗಳ - ಸಂಘರ್ಷಣೆಯಿಂದ, ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೊಳಗಿನ ತಾಕಲಾಟದಿಂದ ಏನೇನಾಗುವುವು? ಆಗಲಾರವು". (ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು, ಸಂಪುಟ-೪, ೧೯೯೪ ಪು. ೧೪೮) ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಶೀಲದ ವಿಷಯ ಮುಖ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಥವಾ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನ 'ನಾವೆಲ್' ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯಿದ್ದರೂ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಮರ್ಯಾದೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬರೆಯಬೇಕು. ಕಾದಂಬರಿಯ ಓದುಗರನ್ನು ವಿಚಾರಪರರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದಿದವರಿಗೆ ಅವರ ಮನೋಭೂಮಿಕೆ ಯಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಬೇಕು. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕಡಿಮೆ ಯೋಗ್ಯತೆಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸ್ವರಾಜ್ಯದ ಆಸಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಆ ಕಾಲದ ಪತ್ರಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರಾವಾಹಿಯಾಗಿಯೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೂ ಉದ್ದೇಶವಿರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಾಧ್ಯಮವು ಹೊಸದಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ಜನರಿಗೆ ಹೊಸ ಅರಿವನ್ನು ಮೂಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವವರದೂ ಒಂದು ವರ್ಗವಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಾಲವಾದ ನೋಟ ಸಾಧ್ಯ. ಪತ್ತೇದಾರಿ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಉದ್ದೇಶವೂ ಈಡೇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ದಾರಿಗಳು : ಒಂದು, ಹಿಂದಿನ ಪುರಾಣ ಪುರುಷ; ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಸ್ವರಾಜ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿ ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ದೇಶಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಗಳಗನಾಥ, ಅನಂತರ ದೇವುಡು ಮುಂತಾದವರು ಈ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದರು.

ಎರಡು, ಸಾಮಾಜಿಕ ರೀತಿ-ನೀತಿಗಳನ್ನು; ಶೀಲದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯದಾಯಕರನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ವಿವರಿಸುವ ವಿಧಾನ. ಗುಲ್ವಾಡಿ, ಕಾರಂತರು; ಕುವೆಂಪು ಮುಂತಾದವರು ಈ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದರು.

ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ, ಯೂರೋಪಿನಿಂದ ಕಲಿಕೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಬಂದಿಳಿದಿರುವ 'ಭಾವಗೀತೆ', 'ಸಾನೆಟ್', 'ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳು' ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇಂಥ ಯಾವ ಚರ್ಚೆಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಕಾದಂಬರಿ' ರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾತ್ರ 'ಪವಿತ್ರ' ಮತ್ತು 'ಅಪವಿತ್ರ'ವೆಂಬಂಥ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪವಾಗಿಯೇ 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು, ಅಗತ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸ ಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಿಗೆ ಉಂಟಾಯಿತು. ಬೇರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲದ ತಗಾದೆಯು ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ಉಂಟಾದುದರಿಂದ ಓದುಗರಲ್ಲಿಯೂ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾದ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ರೂಪಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ; ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಭಾರತೀಯ ಓದುಗ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸ ಮಾದರಿ. ವಸಾಹತು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಯೂರೋಪ್ ಮೂಲದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳನ್ನು 'ಆಮದು' ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಿನ ತಲ್ಲಣವೇ ಈ ಬಗೆಯ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪವನ್ನು ಓದುಗರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಲೇಬೇಕೆಂಬ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಿಗೆ ಇರುವ ವಿನಯ ಮತ್ತು ಆತಂಕಗಳು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ' ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಆಗಿವೆ. 'ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪ' ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಬಂದರೂ ಅದನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಸುವ ಯತ್ನವೂ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಸಾಹತುಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಗದ್ಯದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಇದ್ದುದರಿಂದ ಗದ್ಯದ ಬರವಣಿಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗದ್ಯದ ಮುದ್ರಣರೂಪದಲ್ಲಿ 'ನಿವೇದನೆ' ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ ವಾಯಿತು. ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಆ ಕಾಲದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತೂ ಚಿಂತಿಸತೊಡಗಿದವು.

ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದ ಸಂವಹನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಓದುಗರನ್ನು ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದ ಕಡೆಗೆ ತರಲು ಕಾದಂಬರಿಯೂ ಒಂದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಮತ್ತು ಆಗಿನ ಓದುಗವರ್ಗ - ಇಬ್ಬರೂ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣದ ಕೂಸುಗಳು. ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮ ರೂಪಿಸಿದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಈ ಮಾದರಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಚಲನೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಶಿಕ್ಷಣ; ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಪತ್ರಿಕೆ; ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಕಲಿಕೆ"; ಮುದ್ರಣ ಬಂಡವಾಳ - ಇವೆಲ್ಲದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಆ ಸಂದರ್ಭದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದದ (Cultural discourse) ರೂಪಗಳು.

ಹಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳು ಅರ್ಥಹೀನ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳ ಅಗತ್ಯದ ಪುನರ್‌ಸಮನ್ವಯಗಳೇ - ಆಗ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಲೋಚನೆಗಳಾಗಿವೆ ಮತ್ತು

ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಓದುಗವರ್ಗ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಲೇಖಕರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪದ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಬಂತು ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು ಮತ್ತು ಈ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ವರ್ಗಕೇಂದ್ರಿತ ವರ್ಗೀಕರಣವು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಸುರಕ್ಷಿತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅಂತರವು ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು.

ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮೂಲದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಹಾಗೂ ಅನುಕರಣೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವೆಂದು ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ಭಾವಿಸಿದರು. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಯೂರೋಪಿನ ಪಠ್ಯಗಳು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬಂದವು ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೂಲದ ಕೆಲವು ಪಠ್ಯಗಳು ಯೂರೋಪಿಗೆ ತೆರಳಿದವು. (ನೋಡಿ : Aijaz Ahmed. ೧೯೯೨, ಪು. ೨೬೯-೨೭೨).

ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಗದ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾ ಕಾರಂತರು ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :

ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಈ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಬರವಣಿಗೆ ಬೇರೆಯೇ ಹಾದಿ ಹಿಡಿಯಿತು. ಕನ್ನಡ ಗದ್ಯ ಬರಹಗಾರರಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಬದಲಾವಣೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಭಾವ ಅವರ ಮೇಲೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಾ ಸರಿದು, ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಭಾವ ಕಾಣಿಸತೊಡಗಿತು. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವಾದರೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ರೂಪಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಬೇರೆಯೇ ಮಾದರಿಯದು. ಕನ್ನಡ ಗದ್ಯ ಶೈಲಿಗಳ ಮೇಲೆ ಬಂಗಾಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರಭಾವವೂ ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಶೈಲಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಪ್ರಭಾವ ಕನ್ನಡದ ಮೇಲೆ ಆಗುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಂಗಾಲಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಅಧಿಕವಾಗಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಕನ್ನಡದ ಲೇಖಕರು ಬಂಗಾಲದ ಬಂಕಿಮಚಂದ್ರ ಚಟರ್ಜಿಯವರಂಥ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ಬರಹಗಳ ಅನುವಾದ ಮಾಡತೊಡಗಿದರು. ಅವರ ಶೈಲಿ, ಶಬ್ದಾಡಂಬರದ ಆಲಂಕಾರಿಕ ಶೈಲಿ, ಅದರ ಶಬ್ದ ಸಂಪತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಬಂದದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದಕರು ಮೂಲ ಬರಹದಲ್ಲಿದ್ದ ಯಾವತ್ತೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತರತೊಡಗಿದರು. ಅಂಥ ಶೈಲಿಗೆ ಮೆಚ್ಚಿಗೆಯೂ ದೊರೆಯಿತು. ಉದಾ: ಬಿ. ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯರೆಂಬವರು ಹಲವಾರು ಬಂಗಾಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೂಲ ಬರಹ ಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಯಾವತ್ತೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಅವರು ಅನುವಾದಿಸಿ ಕೊಂಡರು. ಅವರು ಒಂದು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಾಂದಬರಿಯನ್ನೂ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ರಜನಿ' ಎಂಬ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ 'The last days of Pompi' ಎಂಬ

ಕಾದಂಬರಿಯ ಅನುವಾದ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವರ ಅನುವಾದ ತೀರಾ ನಿರಾಕರ್ಷಕವಾಗಿತ್ತು. ಮೂಲ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಗೂ ಕನ್ನಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ದೂರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ (ತರಂಗ ೮, ಜುಲೈ ೧೯೯೦), (ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು, ಸಂ.೨, ೧೯೯೪, ಪುಟ. ೫೦).

ಕಾರಂತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ದೂರ ಮತ್ತು ಬಂಗಾಳಿಯು ಹತ್ತಿರವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇರುವಂತೆಯೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳ ಮೇಲೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು : ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೂ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಾಂತರ. ಭಾರತೀಯ ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ಜನರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಅರಿವು ಇತ್ತು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಸಾಹತು ಶಿಕ್ಷಣದ ಪರಿಚಯದ ಸಂಧಿಕಾಲದ ಮನಸ್ಸು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಯಾವಾಗ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಬೇರೂರಿದವೋ ಆಗ ಭಾರತೀಯ ಮತ್ತು ಗೇಶೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ೧೮೩೦ರ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯು ಬದಲಾಗಲುತೊಡಗಿತ್ತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ದೇಶೀಯ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾದವು. ೧೮೩೫ ರಲ್ಲಿ ಬಂದ ಬೆಂಟಿಂಕ್‌ನ ಶಿಕ್ಷಣ ಕಾಯಿದೆ ಮತ್ತು ಅದೇ ವರ್ಷದ ಮೆಕಾಲೆಯ ಸೂತ್ರ ದೇಶೀಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿದವು. ಬೆಂಟಿಂಕನ ಶಿಕ್ಷಣ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದ ನಯವಾದ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಕಂಡರೆ ಮೆಕಾಲೆಯದು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಪರವಾದ ಬಿಗಿಯಾದ ದೃಷ್ಟಿ. ಮೆಕಾಲೆಯ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮ ಮಾತ್ರ ತುಂಬಾ ದೊಡ್ಡದು.[೬] ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಒಂದನೆಯದಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಾಗಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಲಿಯುವವರ ಮತ್ತು ಕಲಿಸುವವರ ಸಂಬಂಧದ ನಿರ್ವಚನ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು:

> ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಮಾದರಿಯ ಶಾಲೆಗಳು ನಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕೆ ಬರುವ ಮುಂಚೆ,
> ನಮ್ಮ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಮಿತವಾಗಿತ್ತು.
> ಗುರುಗಳು ಹೇಳಿಕೊಡುವ ಯಾವತ್ತು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಂಠಪಾಠ
> ಮಾಡುವುದು ಶಿಕ್ಷಣದ ವಿಧಾನವಾಗಿತ್ತು. ಇಂಥ
> ಕ್ರಮದಿಂದ ಸ್ಮರಣಶಕ್ತಿ ಬೆಳೆಯಬಹುದೇ ಹೊರತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ
> ಮನಸ್ಸಿನ ಗಾತ್ರ ಮತ್ತು ತೀಕ್ಷ್ಣತೆ ಬೆಳೆಯಲಾರದು.
> (ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು, ಸಂಪುಟ-೨, ೧೯೯೪, ಪು. ೨೪೨).

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನ ಅವಕಾಶ ದೊರೆಯಿತು. ಈ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆ ಜಾತಿ ಈ ಜಾತಿಯೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿರಲಿಲ್ಲ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬೆಸೆಯಲಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಓದು ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಜನತೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪುನರ್‌ರೂಪೀಕರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು.[೬] ಹೊಸದಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಒದಗಿತು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾದವು.

೦೧. ವಸಾಹತೀಕರಣ ಹಾಗೂ ನಿರ್ವಹಸಾಹತೀಕರಣ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸ್ವರೂಪವಿದೆ.

೦೨. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವಾದುದರಿಂದ ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ವರ್ಗ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. 'ಔದ್ಯೋಗಿಕ ತಜ್ಞ'ರೆಂಬ ಒಂದು ವರ್ಗರೂಪುಗೊಂಡ ದೆಸೆಯಿಂದ ಈ ವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯರ ವರ್ಗ ಬೇರೆಯಾಯಿತು.

೦೩. ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯ ಸಂಮಿಶ್ರರೂಪವಾದ ಮನಸ್ಸು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು.

೦೪. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ಅದರ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು.

೦೫. ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇದರಿಂದ ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ವಿಮರ್ಶೆ, ಚರಿತ್ರೆ, ಅನುವಾದ, ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಬೆಳೆದವು.

೦೬. ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲಕ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಜ್ಞಾನವೊಂದು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು.

೦೭. ಯೂರೋಪಿನ ರೊಮಾಂಟಿಸಿಸಂನ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಪವಿತ್ರ ಭೂಮಿ, ಪವಿತ್ರ ಜನಾಂಗದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು.

೦೮. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬೇರೆ ಚರಿತ್ರೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇದು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯೆಂಬ ಚಿಂತನೆಯು ರೂಢಿಗತವಾಯಿತು.

೦೯. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ಯ; ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ; ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದವು.

೧೦. ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೇ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳಿವೆ.[೮]

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಲಂಡನ್ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಹೊಂದಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿತ್ತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನನ್ನು ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆ; ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆ; ಯುವಜನರಲ್ಲಿ ನೈತಿಕತೆಯ ವಿಸ್ತರಣೆ; ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಚಿಂತನೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಕೂಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಚರಿತ್ರೆ', 'ವಿದೇಶಿ ಚರಿತ್ರೆ'ಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿದೇಶಿಯರಂತೆ ಬರೆಯದೆ ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಅನೇಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು.

ಇನ್ನು ಭರತ ಖಂಡದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಓದುವ ಹುಡುಗರಿಗೆ
ಈಗಿನ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳು, ದೇಶಪ್ರೇಮವನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುವುದಂತೂ
ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ನಮ್ಮಪ್ಪ, ಅಜ್ಜಂದಿರು ಮೂರ್ಖ ಶಿಖಾಮಣಿಗಳೆಂದೇ
ತಿಳಿಯುವುದು. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬರಲು ಒಂದೇ ಸವನೆ
ಸುಳ್ಳಿನ ಸುಳಿಗಾಳಿಯು ಬೀಸುವುದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ನಮ್ಮ
ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ನಮ್ಮನ್ನು ವಂಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳೇ' ನಮ್ಮ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳಾಗಿರಬೇಕೆ? ಶಿವಾಜಿ - ಕಳ್ಳ; ಔರಂಗಜೇಬ - ಪಾಪಿ, ಟೀಪು-ಕ್ರೂರಿ, ಆದರೆ ಕ್ಲೈವ ಸಂಭಾವಿತ, ವಾರನ ಹೇಸ್ಟಿಂಗ್ಸ - ಪರಮಸಂಭಾವಿತ, ವೆಲ್ಲೆಸ್ಲಿ-ಸಂಭಾವಿತ ಶಿಖಾಮಣಿ ಎಂಬ ಪಾಠಗಳು ನಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಬೇಡ, ಅವರು ನಿಜಾಂಶವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಬಯಸುವರು. ಔರಂಗಜೇಬನು ಪಾಪಿಯಾದರೆ, ಪುಣ್ಯಾತ್ಮನೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಯೇ ಇತರರು". (ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, ಸಂ.೨ - ಪಠ್ಯ ವಿಷಯಗಳೂ ಗ್ರಂಥಗಳೂ, ಪು. ೧೦೧)[೧೦]

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಚರಿತ್ರೆ'ಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಕೂಡಾ ಹೇಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತರ್ಕವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಂತರ ಮಾತುಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದರೆ, ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ. ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಸುಶಿಕ್ಷಿತರು ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಮತ್ತು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾಗದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟವೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯಬಹುದು. ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮಾಜದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗದ ಹಾಗೂ ಗ್ರಾಮೀಣ ಮಾದರಿಯ ಕುಶಲತೆಯೇ ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದ ಎಂಬಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯೊಳಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ 'ನವವರ್ಗ'ವೊಂದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತ್ತು.[೧೧] ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ೧೮೫೦ ರ ಅನಂತರವೇ

'ಕಾದಂಬರಿ'ಯ ರೂಪವು ಓದುಗರಿಗೆ ಲಭಿಸಿದ್ದಕ್ಕೂ ಅಂತರ್ಗತ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪಗಳು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಸುದೀಪ್ತ ಕವಿರಾಜ್ ಅವರು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿತ್ತು, ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡಿತ್ತು ಮತ್ತು ಹೊಸ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿತ್ತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ 'ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹೊಸತನ'ದ ಕಾಲವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ (Sudipta Kaviraj, ೧೯೯೫, ಪುಟ. ೧೦೭).

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಕೆಲವು ನಿರ್ವಹಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಅದು ರಾಜಕೀಯ; ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ತತ್ವಜ್ಞಾನ; ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುನರುತ್ಥಾನ - ಹೀಗೆ ಹತ್ತು ನಿರ್ವಹಣೆಯ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿಯೂ ಈ ಗುಂಪಿನ ಜನರು ಕೆಲವನ್ನು 'ಆಯ್ಕೆ' ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಒದಗಿಬಂತು. ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂದರೆ - ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ 'ಅಕ್ಷರಸ್ಥರ ಗುಂಪು' ಸಣ್ಣದಿದ್ದರೂ ಅವರು ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಬರಹ ಸಂವಹನದ ಮಾಧ್ಯಮ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನದ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಹೌದು ಹಾಗೂ ಬರಹಗಳ ಸಂವಹನ ಸಾಧ್ಯತೆಗೂ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ಬಗೆಯ ಸಂವಾದಸಾಧ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದ ಕಾಲವೂ ಹೌದು.[೧೨] ಕಾದಂಬರಿಯು ಈ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಜ್ಞಾನ ರೂಪ ಹಾಗೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಸಂಕಥನ. ಈ ಕಾಲದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಬರಹದ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ದ್ವಿಭಾಷಿಕತೆಯ ಅರಿವು (ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಇಂಗ್ಲಿಷ್) ಅವರನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಲೋಚನೆ; ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದ ನಿರೂಪಣೆ: ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜನಾಂಗದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು; ಅವುಗಳ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು.[೧೩] ಮುದ್ರಣ ಬಂಡವಾಳದಿಂದ ಮತ್ತು ಆಗಿನ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಓದುಗ ವರ್ಗ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯೆನ್ನುವುದು ಬರಿಯ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನುಕರಣೆಯೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಗೆ ಹೊಸ ಸಂವಹನದ ಮಾಧ್ಯಮವಾಯಿತೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿಯೂ ಅದರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿತ್ತು. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ದೇಶೀಯ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಗತಿಗಳ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಮಾಡತೊಡಗಿತು. ಈ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದರು.

'ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗ ಗೋವಿಂದ ಪೈಯವರು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : ಇದು ರಚಿತವಾಗಿ (೧೮೯೯) ಇಂದಿಗೆ ೯೨ ವರ್ಷವಾಯಿತು. ಆ

ಕಾಲವೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮಾಜವು ಆಗ್ಗೆ ಮುಗಿಯುತ್ತ ಬರುತ್ತಲಿದ್ದ ಅಂದಿನ ಪೂರ್ವಾಚಾರದ ಯುಗದಿಂದ ಇಂದಿನ ಆಂಗ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೊಸ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಕಾಲೆತ್ತುತ್ತಿದ್ದ ಆಂದೋಲನದ ಕಾಲ. ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಆಗಣ ಸಮಾಜದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾದೃಚ್ಛಿಕವೂ ಆಗುತ್ತಲಿದ್ದ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳ ವಿವಿಧ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದರಂತೆ ಇದರ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಕೃಷಿ ವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ತೋರಿ ಬಂದಂತೆ ಇದರಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. (ಗೋವಿಂದ ಪೈ. ೧೯೬೧, ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ ೧೯೬೨ನೇ ಮುದ್ರಣ, ಪು. vii) ಗೋವಿಂದಪೈಯವರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ - "ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತಮಿಶನರಿಗಳು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದ ಮುದ್ರಣ ಕಾರ್ಯ; ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಕ್ರಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತು ಸಾರಸ್ವತರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಾಪುರದ ಸಾರಸ್ವತರು ಆಂಗ್ಲೇಯ ವಿದ್ಯಾಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಬೇಗನೇ ವಿದ್ಯಾವಂತರಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಸರಕಾರೀ ಇಲಾಖೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ- ವಕೀಲ ಅಥವಾ ಇತರ ಉದ್ಯೋಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಮುಖರಾದರು" (ಸಾರಸ್ವತ ಸಮಾಜ, ೧೯೩೮, ಪು. ೨೭). "ಭಾರತ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನವಜಾಗೃತಿಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾದುದರಿಂದ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಸಾರಸ್ವತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೋರತೊಡಗಿತ್ತು. ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಸಮಾಜ ಛಿದ್ರಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಸುಧಾರಣೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಮಾಜ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಸದ್ದಿಲ್ಲದೆ ರೂಪಾಂತರಗೊಳಿಸಲಾರಂಭಿಸಿತು. (ಅದೇ. ಪು. ೨೮)"[೨] 'ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ'ಯಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಮುಖ ಆಶಯವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿತು. ಅದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಥನದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಅವಕಾಶ. ಕಾದಂಬರಿ ರೂಪದ ಹಿಂದಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಥನದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಸರಳಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪದ ಹಿಂದಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುವಿನ ಅನುಭವದ ಸಂಕೀರ್ಣ ರೂಪವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೇರೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದೊಳಗೆ ಇರುವ ಲೇಖಕರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗಲೇ ಬೇರೊಂದು ಸಿದ್ಧತೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತು. ಒಂದು, ಅವರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಎದುರಿಸುವಾಗ ಅವರು ಪಾರಂಪರಿಕ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಲೇಖಕರು ಎದುರಿಸಿದ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಏಕಾಂತವಾದ'. ವಿದ್ಯಾವಂತರು ಪಶ್ಚಿಮದ - ಯೂರೋಪಿನ ಮೂಲದ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ಮೂಲದ ಚಿಂತನೆಯ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಸುಶಿಕ್ಷಿತರು ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಚಟುವಟಿಕೆ

ಹಾಗೂ ಅದರ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಿಂದ ಹೊರಗೆ ನಿಂತು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಮೂಲದ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಬಂದ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳ ಬದಲಿಗೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಬಂದ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು; ಅದರ ಮೂಲಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ; ವಿಜ್ಞಾನ; ಸಮಾನತೆ; ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರೋಧ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ನೇರವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪಕ್ಕೂ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮತ್ತು ವಿಶಾಲವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು 'ಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯನ್ನು ಲೇಖಕರ ಅನ್ವಯಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮುಖೇನ ಮೂರ್ತರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದಿವೆ. ಇವುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯರ -ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು (ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ) ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿವೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಜೀವನಕ್ರಮ ಅವುಗಳ ಮೌಲ್ಯದ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತವೆ.

ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು, ಅವರ ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಅವರೆದುರು ನಿಂತಿರುವ ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಅನುಭವ - ಇವುಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತಾಯ್ನೆಲದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ವಿವರಿಸಿರುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೇಂದ್ರಗಳಿವೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮನೆಗಳಿವೆ. ಭಾಷಿಕ ಆವರಣಗಳಿವೆ. ರಾಮ್ಮೆತಾಳನ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬಿಜಾಪುರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೂವಯ್ಯನನ್ನು ಮಂಡ್ಯದಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ಮೂಲಕವೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜೀವನಕ್ರಮ; ಜನರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಷಿಕ ಚಿತ್ರದ ಮೂಲಕ ಬಿಡಿಸಿದವು ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮ, ಅದರ ನಂಬಿಕೆ, ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯದಾದರೆ ಸುಶಿಕ್ಷಿತರ ಜೀವನ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸುಶಿಕ್ಷಿತರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜೀವನಕ್ರಮದೆದುರು ಆಗಂತುಕರಂತೆ, ವೀಕ್ಷಕರಂತೆ ಯಾಕೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ಸಾಮಾನ್ಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಇರುವ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕಲಿತವರು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲಿತವರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದೊಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ.

ಸಮಾಜವು ತುಂಬಾ ವೇಗವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪರಿಸರ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಅವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿವೆ. ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಚಂಪೂ ಹಾಗೂ ಷಟ್ಪದಿ ಕಾವ್ಯಗಳು ನಾಯಕರನ್ನು; ಖಳನಾಯಕರನ್ನು ತುಂಬಾ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿವೆ. ಯಾರು ಖಳನಾಯಕರಾಗುತ್ತಾರೆ? ಯಾರು ನಾಯಕರಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವಾಗಲೇ ಅವರಿಗೆ

ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಕೌರವನು ಖಳನಾಯಕ ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನು ಪುಣ್ಯಾತ್ಮರೂ ಸಜ್ಜನರೂ ಆದ ಪಾಂಡವರನ್ನು ಕಾಡಿಗೆ ಅಟ್ಟಿದ : ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ದ್ರೌಪದಿಯ ಸೀರೆಯನ್ನು ಸೆಳೆಸಿದ - ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದರೆ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಯಾರು ಖಳನಾಯಕರು? ರಾಮೈತಾಳರೆ? ಲಚ್ಚನೆ? ಲಚ್ಚನ ಬಗ್ಗೆ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಅಂಥಾ ಕರುಣೆಯಾಗಲೀ, ಪ್ರೀತಿಯಾಗಲೀ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ರಾಮೈತಾಳರಿಗೆ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಥನ ಕ್ರಮದ ನಾಯಕರು ಖಳನಾಯಕರು ಬದಲಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಲಚ್ಚನ ಮೂಲಕ ಕಾರಂತರು ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮ, ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಉದ್ಯೋಗ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಖಳನಾಯಕನ ಜಾಗಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ: ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾಯಕರು, ನಾಯಕಿಯರು, ಖಳನಾಯಕರು ಬದಲಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ವರ್ತನೆಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣ ಖಳನಾಯಕನದೋ; ನಾಯಕರದೋ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಆತ್ಮಕಥೆ; ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹತ್ತಿರವಿರುವುದರಿಂದ ಲೇಖಕ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ನೆರವೇರಿಸಬಲ್ಲ. 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ' ಕಾದಂಬರಿಯು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆ ಹಾಗೂ ಗೋಪಾಲಯ್ಯನ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆ ಎರಡನ್ನು ಮಿಶ್ರಗೊಳಿಸಿದಂತಿದೆ.

ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯೆಂದೊಡನೆ ಮನುಷ್ಯರ ಕತೆಗಳೆಂದೇ ನಾವೇಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು? ಬರೆಯುವಾತನೇನೋ ಮನುಷ್ಯ. ಆದರೆ ಆತನ ಕಥಾ ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಾಯಕ, ಪ್ರತಿನಾಯಕ ಪೋಷಕ ಪಾತ್ರಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿಸರ್ಗವಾಗಬಲ್ಲುದು ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ (ಸಂ.) ೧೯೯೯, ಪು. ೫೦). ಕಾರಂತರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಯ ಮಿತಿಯಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಬರೆಯುವವನು ಮನುಷ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು ಎಂದೂ ಕಾರಂತರು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಅರ್ಥವಿಷ್ಟೆ : ಕಾದಂಬರಿಕಾರನಿಗೆ 'ವ್ಯಕ್ತಿ'ಯಾಗಿಯೇ ವಿಶೇಷ ಅನನ್ಯತೆಯಿದೆ"[೧೫]. ಹೊಸ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಯುಗಗಳು ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಹೊಸ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಲುಕಾಚ್ಸ್ ನಾವೆಲ್‌ನ್ನು ಸಾಧ್ಯಮಾಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ನಾವೆಲ್ ಹುಟ್ಟುವದೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಿನ ರುದ್ರ ಬಿರುಕಿನ (Vadical rupture) ಅನುಭವದಿಂದ ನಾವೆಲ್‌ಗೆ ಸಮುದಾಯದ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಪನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಏಕಾಕಿತನಗಳು ನಾವೆಲ್ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಅಗತ್ಯ" (ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಪು. ೧೪)[೧೬]. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರು. ಇದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ರೂಪಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ಕೂಡಾ ಹೌದು ಹಾಗೂ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಉನ್ನತ ದರ್ಜೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿದ್ದವು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯ

ರೂಪವು ಲೇಖಕರ ಮತ್ತು ಅನುಭವದ ಹೊಸ ಸಂವಹನದ ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಲೇಖಕರು ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಹಂಬಲಿಸಿರುವ ಪ್ರತೀಕವೂ ಹೌದು. ಅನುಭವದ ಬದಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪು ತಳೆಯುವಾಗ ಲೇಖಕರು ಕಾದಂಬರಿ ರೂಪವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯಗಳೂ ಬಂದವು ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುಖೇನ ಲೇಖಕರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು.

> "ಸಾಹಿತಿಯಾದವನ ಮೊದಲನೆಯ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ, ಆದಷ್ಟು
> ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಸುತ್ತಣ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅದು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ
> ಜನಗಳನ್ನು ಅವರ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು.
> ಹಾಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಂಡುದರ ಫಲವಾಗಿ ಏನನ್ನಾದರೂ ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ
> ಒತ್ತಡ ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ರೂಪುಗೊಡುವುದು"

ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ (ಸಂ.) ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಪು. ೩೫).

ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಓದುಗರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಯಾವ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದರೋ ಅದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಓದುಗರೂ ನಿಂತಿದ್ದರು. ಓದುಗರೂ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಕ್ಷಣದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾದವರು. ಓದುಗರು ಕೂಡಾ ಹೊಸ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ಕುರಿತು ಕಾರಂತರ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಗಮನಾರ್ಹ.

"ಇವೆಲ್ಲ ಸರಿಯೇ, ಸಮಾಜ ನನ್ನನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಂಡಿತು - ಎಂದು ನಾನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಒಂದು ಗ್ರಂಥದ ಸಾವಿರ ಪ್ರತಿಗಳು ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಖರ್ಚಾದರೆ, ಅವನ್ನು ಓದಿದವರಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಮಂದಿ ನನಗೆ ಪತ್ರ ಬರೆದರೆ, ಅದರಿಂದ ಜನಗಳು ನನ್ನನ್ನು ಮೆಚ್ಚುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? "ನಾನು ಬರೆಯುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕರೊಡನೆ ಸಂಭಾಷಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಈ ಸಂಭಾಷಣೆ ಏಕಮುಖಿಯಾದದ್ದು" (ಸ್ಮೃತಿ ಪಟಲದಿಂದ ಭಾಗ-೩, ೧೯೭೮, ಪು. ೧೩೨-೩೩). ನಾನು ವರ್ಷಕ್ಕೊಂದು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯಬಹುದು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲೂ ಚಿಕ್ಕ ಸ್ವಾರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ನನ್ನ ವ್ಯವಸಾಯವಾಗಲು ಕಷ್ಟವಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಏನು ಬರೆದರೂ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಮಾರಾಟ ವಾಗುವುದೇ ಕಷ್ಟ. ಕವನ, ಪ್ರಬಂಧಗಳಿಗೂ ಗಿರಾಕಿ ಕಡಿಮೆ. ಕತೆ ಓದುವ ಚಪಲವೊಂದು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಇದೆ. ಜನರಿಗೆ ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಲೀ, ಅಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರಗಳ ಶೀಲ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಲೀ ಆಕರ್ಷಕವಾಗುವ ಬದಲು - ಬರಿಯ ಕತೆ ತೃಪ್ತಿಕೊಟ್ಟರೆ, ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನ ಚಪಲವನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿದರೆ ಅಥವಾ ಅವರದೇ ಭಾವಾನುರಾಗಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನ ಚಪಲವನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿದರೆ ಅಥವಾ ಅವರದೇ ಭಾವಾನುರಾಗಗಳನ್ನು ಬಿಂಬಿಸಿದರೆ ಮೆಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಕತೆಯನ್ನು ಓದಿ ತೃಪ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದುರಿಂದ ಅನ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗಿಂತಲೂ

ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದಿಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಾರುತ್ತದೆ. ಲೇಖನ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಬದುಕಲೇಬೇಕಾದ ನಾನು ಹೊಟ್ಟೆ ಪಾಡಿನ ಸಲುವಾಗಿಯಾದರೂ ತುಸು ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಿರಾಕಿಗಳನ್ನು ಗಳಿಸಲು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ಷಕ್ಕೊಂದು ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆದರೂ ಸಾಲದು ಅಂಥ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ" (ಸ್ಮೃತಿ ಪಟಲದಿಂದ ಸಂ.೨, ೧೯೭೮). ಇದರಿಂದ ಓದುಗವರ್ಗವೂ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರು ಬರೆಯುವ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾರ್ಗ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿತ್ತು. ಬಂಕಿಮರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಂದಾಗಿ, ಕನ್ನಡದಂಥ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಮಾರ್ಗದ ಹಾದಿ ಹದವಾಗಿ ರೂಪಗೊಂಡಿತ್ತು. ಕಾರಂತರು ನಾಟಕ, ಲೇಖನ, ಕಾವ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರೂ ಅವರು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಹಾದಿ, ಕಾದಂಬರಿ. ಕಾರಂತರು ಅದನ್ನೇ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಹೊಟ್ಟೆ ಪಾಡಿನ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. "ಗಿರಾಕಿಗಳು" ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅವರು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾದುದಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಉದ್ಯಮವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆಯೆಂದರೆ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಮುದ್ರಣ ಬಂಡವಾಳ ಸಾಕಷ್ಟು ಬೆಳೆದಿದೆಯೆಂದರ್ಥ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕರು ಓದತೊಡಗಿದ್ದಾರೆಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಉದ್ಯಮದೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿವೆ ಮತ್ತು ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರಿದ್ದರು. ಕಾರಂತರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಕಾದಂಬರಿಯೇ ಒಂದು ಸಮರ್ಥ ಮಾಧ್ಯಮ ಎಂದು ಅನಿಸಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಹತ್ತಿರವಿರುವ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮನಗಾಣಬಹುದು. ಕನ್ನಡದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಸಮರೂಪಗಳನ್ನು ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಆಗತಾನೆ ಉದಯವಾದ ನವಸುಶಿಕ್ಷಿತ ವರ್ಗಗಳ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜಗಳ ನಡುವಣ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯು ಉಗಮವಾಯಿತು. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಥನಗಳಾಗಿವೆ. ನವ ಚಿಂತನೆಗಳ ರೂಪಕ್ಕೂ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಬದಲಾಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವು. ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ನೇರ ಕ್ರಿಯಾಶಾಲಿಗಳಾಗಿರದೆ 'ನಿರೂಪಕ' ರಂತೆ ಬರೆದರು. ಇದರಿಂದ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸುಲಭವಾಯಿತು.

ಇವಿಷ್ಟು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಯಿತು. ೧೯೨೪ ರಲ್ಲಿ ಅವರು 'ವಸಂತ' ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕರಾದರು. ಸಂಪಾದಕತ್ವವೂ ಕಾದಂಬರಿ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುಖೇನ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬಹುದು. ಕಾರಂತರ 'ನಿರ್ಭಾಗ್ಯ ಜನ್ಮ' ಮೊದಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿ (೧೯೨೪). ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿವೆ : ಒಂದು ಮಹಾತ್ಮ ಗಾಂಧಿಯವರಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ರಾಟೆ ಮತ್ತು ನೂಲಿನ ಸಂಗತಿ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಪತಿತ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಉದ್ಧಾರ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಆನಂದ'ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

"ಅದನ್ನೇ ಹೇಳಲಿರುವೆನು, ಸಾವಕಾಶ ಮಾಡು. ರಾಟಿಯೆಂದರೇನೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಿದೆಯಷ್ಟೆ? ಮೊದಲು ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ರಾಟಿಗಳಿಂದಲೇ ನೂಲು ತೆಗೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಬಹುಸೊಗಸಾದ ನೂಲನ್ನು ಆ ನೂಲಿನಿಂದ ತಯಾರಾದ ಬಟ್ಟೆಗಳು ವಿಲಾಯತಿಯ ತನಕವೂ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಇಂದು ಆ ಕೈಗಾರಿಕೆಯು ನಾಶವಾಗಿ ನಾವು ಪರದೇಶೀಯ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವೆವು. ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ದುಡ್ಡು ಹೊರಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ನಮ್ಮ ಬಡ ಬಗ್ಗರಿಗೆ ಕೆಲಸವಿಲ್ಲದಂತಾಗಿ ಅವರು ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಗತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಸಾಯುತ್ತಿರುವರು. ಪುನಃ ನಾವು ನೂಲನ್ನು ಆರಂಭಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಬಡ ಬಗ್ಗರನ್ನು ಸಾವಿನಿಂದ ಉಳಿಸಿದಷ್ಟು ಪುಣ್ಯ ಬರುವುದೆಂದೂ ಅವರು ಸಾರುತ್ತಿರುವರು" (ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶ್ರೇಣಿ, ಸಂ. ೨, ಕಾದಂಬರಿ-೧, ೨೦೦೧, ಪು. ೯೬).

ಎರಡನೆಯದು ವೇಶ್ಯೆಯರ ಉದ್ಧಾರ (ಅದೇ ಪು. ೯೮). ಈ ಎರಡೂ ಸಂಗತಿಗಳು ಆಗಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯು ರೂಪಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಕುಟುಂಬವೊಂದು ಒಡೆಯುವುದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿರುವುದು ಕುಟುಂಬದ ಛಿದ್ರೀಕರಣ. ಆಗ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಗಾಂಧೀವಾದದ ಪ್ರಭಾವವಿತ್ತು.[೧೭] ಕಾರಂತರು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ವಿಷಯಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ರಾಜಕೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ಮುಖವು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಘಟನೆಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ನಡೆದರೆ ಅದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸರಳವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯಾದರೂ ಅದು ಕತೆಯಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೂಡಾ ನಿರೂಪಣೆಯೇ. ಚರಿತ್ರೆಯೆನ್ನುವುದು ಸತ್ಯದ ಕತೆಯಾದರೆ, ಕತೆಯು ಹೇಳುವ ಸತ್ಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಒಳಗೆ ಹುದುಗಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ರಚನೆಗೂ ಕತೆಯು ಹೇಳುವ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಅಷ್ಟೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ!.[೧೮] ಕಾರಂತರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯ ಭಾಗಗಳು. ಕಾರಂತರ ಮನಸ್ಸು ಕೂಡಾ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು. ಅವರ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಗಂಭೀರ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಅನಂತರದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ

ಸಂದರ್ಭದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ವಿಡಂಬನಾತ್ಮಕ ನಿಲುವು ತಳೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಗೊಂಡಾರಣ್ಯ (೧೯೫೪), ಜಗದೋದ್ಧಾರ....ನಾ (೧೯೬೦), ಉಕ್ಕಿದ ನೊರೆ (೧೯೭೦), ಮೂಜನ್ಮ (೧೯೭೪), ನಾವು ಕಟ್ಟಿದ ಸ್ವರ್ಗ (೧೯೮೦). ಈ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವ್ಯಂಗ್ಯಕ್ಕೂ ಕಾರಂತರ ನಿಲುವು, ಆಲೋಚನೆ ಕ್ರಮದ ಬದ್ಧತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ.[೧೯] ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು (ಅವು ವಾಸ್ತವದ ಹತ್ತಿರವಿರುವುದರಿಂದ) ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆ, ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚರಿತ್ರೆ, ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಚರಿತ್ರೆ ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಣಗಳ ಹುಡುಕಾಟ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಗುಟ್ಟು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಚಿಂತನೆಗೂ ಈ ತರಹದ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಹಾಗೆಯೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ಕೌಶಲಗಳಿವೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳಿವೆ ಹಾಗೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ತೋರಿಸಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದೇ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಹೊರಬಂದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ.[೨೦] ಬರಹಗಳು ಆ ಕಾಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಾದರೆ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಬೇರೊಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಬರಹವೆನ್ನುವುದು ಅದು ಯಾವುದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿರಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಆ ಸಂದರ್ಭದ ಮಹತ್ವಗಳು ಬೇರೆ. ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕದ ಪುರಾಣಗಳೆಂದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ದೇವದೂತರು ಮತ್ತು "ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು" ವಿನಂಥ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಉಳಿದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಆಗಮಿಕದ ಮಾದರಿಯವು ಅಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಶಾವಾದವಿದೆ. ಭವಿಷ್ಯದ ಕುತೂಹಲವಿದೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಜೀವನದ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸುಖಾಂತದ ಭರವಸೆಗಳಿವೆ.

ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಹೊಸ ಯುಗದ ಮಹತ್ವದ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಹೊಸಯುಗದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟ. ಈ ಪಲ್ಲಟದಲ್ಲಿ ಸುಶಿಕ್ಷಿತವರ್ಗದ ಆಶಾವಾದವಿದೆ. ವಸಾಹತುಯುಗದ ಆಧುನಿಕ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ, ಹಳೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಪರಂಪರೆಗಳ ನಾಶ, ನಾಗರಿಕತೆಯ ಉದಯ - ಇವುಗಳ ಬಳುವಳಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ಕಾಲವೇ ಆಗ 'ಕಾಲ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿತು.[೨೧] ಹೊಸ ಯುಗದ ಈ ತರಹದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು; ಅದು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಅದಲು ಬದಲಾದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು

ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತಕರು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಜನರ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಅನುಭವದ ಲೋಕವನ್ನು ಲೇಖಕರು ಬರಹ ಮೂಲಕ ಅನಾವರಣ ಮಾಡಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಂತರ : ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವಾಗಿವೆ. ಆಯಾ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವ ವನ್ನು ಅವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತುಅದು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯ ಹೊಸ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಲೇಖಕರು ಆಗ ತಾನೇ ಹೊಸದಾಗಿ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದ ಮತ್ತು ಅವರು ನಿರ್ವಚಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ಕುರಿತು ಬರಹಗಳ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಿತ್ತು. ಕನ್ನಡದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದುದಾದರೆ ನಮ್ಮ ಆ ಕಾಲದ ಲೇಖಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ, ಚರಿತ್ರೆ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಣೆ, ರಾಜಕೀಯ ಚಳುವಳಿ ಗಳಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾದ ಪಾತ್ರ - ಹೀಗೆ ಲೇಖಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಬೇಂದ್ರೆ, ಕಾರಂತ, ಕುವೆಂಪು, ಗೊರೂರು, ಆಲೂರು ವೆಂಕಟರಾಯರು; ಪೈ - ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ಲೇಖಕರೂ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಟುವಟಿಕೆ - ಹೀಗೆ ಪ್ರಭೇದಗಳಿಲ್ಲದೆ ಬರಹಗಾರರು ಬರಹಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಒಂದು ಅಂಗುಲದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ಈ ಲೇಖಕರು ಬರಹಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಅಂತಸ್ಥ ಪ್ರಣಾಲಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ? ಲೇಖಕರು ಈ ರೀತಿಯೇ ವಸಾಹತು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬೇಕಿತ್ತು.

ಈಗ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಕಾಲ' ಮತ್ತು 'ವಸ್ತು', 'ಅವಕಾಶ'ಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯಂತೂ 'ಕಾದಂಬರಿ' ರೂಪದ ವಿವರಣೆಗೆ ತುಂಬಾ ಸಹಾಯ ಕೂಡಾ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯೊಳಗಿನ ವಸ್ತು; ಕಾಲ; ಅದು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಆದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದೊಳಗೆ ಬರೆಯತೊಡಗಿದ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು 'ಕಾಲ'ವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ:

ಒಂದು : ಋತುಮಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆ. ಉದಾ: ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಋತುಮಾನದ ವಿವರ.

ಇನ್ನೊಂದು ತಾರ್ಕಿಕ ಕಾಲ, ಇದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರ ಎಲ್ಲಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಹಿಂಡಿ ಒಟ್ಟು ಸೇರಿಸಿದರೆ ದೊರೆಯುವುದು ಆಗಿನ ಸಂದರ್ಭದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಜೊತೆಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂವಾದ. ಕಾರಂತರು ಎಲ್ಲಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುಖೇನ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಮಂಡನೆಯಷ್ಟೇ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಒಂದು ಘಟನೆ; ಕೇವಲ ಒಂದೇ ವಸ್ತು ಅನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ

ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳ ಕೆಲವು ಜನಾಂಗಗಳ ಅಂತಸ್ಥ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಕಥನಗಳಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ರೂಪಾಂತರಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ.

ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿಷಯುವೊಂದಿದೆ : ಅದು ಭೂಮಿ. ಮನುಷ್ಯ ಭೂಮಿಯನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಬೆಳೆ ತೆಗೆಯುವುದು; ಭೂಮಿಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಉಪಾಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕಾರಂತರು ಆರಾಧನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು', 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ', 'ಚೋಮನ ದುಡಿ', ಚಿಗುರಿದ ಕನಸು' - ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಕಾರಂತರು ರೊಮಾಂಟಿಕರಂತೆ ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಭೂಮಿಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುವುದು ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ಅದು ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಪಲ್ಲಟದಲ್ಲಿ ಹೆಗೆ ಭಾಗಿಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ಕೂಡಾ ಹೌದು.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನಾಗಲೀ, ಸಂಪೂರ್ಣ ಅತೃಪ್ತಿಯನ್ನಾಗಲೀ ಎರಡನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

> "ಇಂಗ್ಲೀಷನ್ನು ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಿದಲ್ಲಿ, ನಮ್ಮ
> ಬುದ್ಧಿದಾರಿದ್ರ್ಯ ಹೆಚ್ಚಾದೀತು ಎಂಬ ಭಯವಾಗುತ್ತದೆ"
>
> (ಕಾರಂತ, ಪು. ೨೬).

> "ವಿಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವಿವಿಧ ಅನ್ವೇಷಣೆಗಳು ಇಂಥ ಅನೇಕ
> ಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿವೆ. ಅದರಿಂದ, ಅನೇಕ
> ಪೌರಾಣಿಕ, ನೈತಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಬದಲಾಗಬೇಕಾಯಿತು.
> ಹೀಗಿರುತ್ತ, ಜೀವನದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ
> ಹಂಬಲವುಳ್ಳ ಸಾಹಿತಿ, ತತ್ಸಂಬಂಧವಾದ ವಿಷಯಗಳ
> ಮೇಲೆ ಬೆಳಕನ್ನು ಕಡೆಯಬಲ್ಲ ಆಧುನಿಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ
> ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಕುರುಡಾಗಬಾರದು"
>
> (ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ, ಸಂ. ೧೯೯೯, ಪು. ೩೮).

ಕಾರಂತರಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರಗತಿಪರವಾದ, ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಲೋಕದ ಅನುಭವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅವರಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರವು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನದ ವಿವರಣೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಮುಖಿಗಳು.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ, ಜಾತಿ, ಅವರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕಥನಾತ್ಮಕ ನೆನಪುಗಳು. ಅದಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳು ಬೇಕಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಈ ತರಹ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ವಸಹಾತೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗ ಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಆ ನಂಬಿಕೆಗಳಿವೆ.[೨೨] ಕಾರಂತರು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಲೇಖಕನೇ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸಿ, ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕಥನದ ಧ್ವನಿಯು ಕುಂಠಿತವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಿತ್ತು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮಾದರಿಯ ರಾಜಕಾರಣದ ನೆಲೆಗಳಿವೆ :

> ಒಂದು : ಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳ ರಾಜಕಾರಣ ಇದರಲ್ಲಿ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಡುವೆ ಉಂಟಾಗುವ ಘರ್ಷಣೆ ಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇದರಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವಿವರಗಳು ಬೇರೆ ರೀತಿಯವು. ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ.
> ಉದಾ : "ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯ ಮೊದಲ ಭಾಗ : ಚೋಮನ ದುಡಿ, ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು ಇತ್ಯಾದಿ.
> ಎರಡು : ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಜಕಾರಣ. ಇದರಲ್ಲಿ ಚರ್ಚ್ ಮಿಶನರಿಗಳು; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟ, ಹೊಸದಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಸ್ಕೂಲ್‌ಗಳು; ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ.
> 'ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ', 'ಔದಾರ್ಯದ ಉರುಳಲ್ಲಿ', 'ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ' ಇತ್ಯಾದಿ.
> ಮೂರು : ವಸಾಹತೋತ್ತರ ರಾಜಕಾರಣ ಗೊಂಡಾರಣ್ಯ, ಉಕ್ಕಿದ ನೊರೆ, ಇತ್ಯಾದಿ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಮಾಜಿಕರಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ವಿಧ : ಮೌಲ್ಯ ರಹಿತ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯ ಸಹಿತ ಮನುಷ್ಯರು, ಮೌಲ್ಯರಹಿತ ಮನುಷ್ಯರು ದೈನಂದಿನ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಬದುಕುವುದು ಕಷ್ಟವಾದರೂ ಅವರಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಸಕ್ತಿಗಳಲ್ಲ, ಆದರ್ಶಗಳಿಲ್ಲ. ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳಂತೆ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಮನುಷ್ಯರು ಸ್ವ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡವರಲ್ಲ. 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯ 'ಬೆಳ್ಳಿ', 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಸರಸೋತಿ, ಪಾರೋತಿ ಮುಂತಾದವರು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕನ್ನು ಸಾಗಿಸುವವರು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯವರು ಮೌಲ್ಯ ಸಹಿತ ಮನುಷ್ಯರು. ಸ್ವಅನನ್ಯತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡವರು. ಹಳ್ಳಿಯಾಗಲಿ, ನಗರವಾಗಲಿ- ಇವರ ಜೀವನ ಕ್ರಮವು ಸಾಮುದಾಯಿಕವಲ್ಲ. 'ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ

'ಶಿವಪ್ಪ' ಸಮೀಕ್ಷೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಶ್ರೀನಿವಾಸ..... ಈ ಮಾದರಿಯವರು. ಮೌಲ್ಯಸಹಿತ ಮನುಷ್ಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅವರ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಕಾರಂತರ ಎಲ್ಲಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಿವರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಗುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದೇ ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಅವರು ಕೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರು ಜೀವನದ ಮೌಲ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೋ ಅವರೆಲ್ಲಾ ತಮ್ಮ ಆದರ್ಶಕ್ಕಾಗಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಒಂದು ಅಂಶ ತಕ್ಷಣ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ: ರಾಷ್ಟ್ರ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಾಜಕಾರಣಗಳನ್ನು ಬೆಸೆದ ಅನೇಕ ನವೋದಯ ಕವಿತೆಗಳು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಬರಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ನಡೆಸಿದ ಸಂಘರ್ಷವೂ ಹೌದು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ ಥರ - ಹುಸಿಯಾದ ಒಂದು ಆದರ್ಶದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ನವೋದಯ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ತುಂಬಾ ಖಚಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವಿತ್ತು ಮತ್ತು ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸತನವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ "ಯೂರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಹಟವೂ ಇತ್ತು. ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೂಡಾ ಹಾಗೆಯೇ - ಅದು ಆಗ ಹುಟ್ಟಿದ ಹೊಸ ವರ್ಗದ ಓದಿನ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಕಲಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ, ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತಾಗಿ ರೂಪು ಗೊಂಡಾಗ ಉಂಟಾದ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವನ್ನು ಕಾರಂತರಂಥ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ತುಂಬಿಕೊಟ್ಟರು ಎಂಬುದನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗತಿಶೀಲತೆಯ ಮುಖೇನ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ - ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು, ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು, ರಾವ್‌ಬಹದ್ದೂರರ ಗ್ರಾಮಾಯಣ, ಮಿರ್ಜಿಯವರ ನಿಸರ್ಗದಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಓದುಗ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಡುವಣ ಅವಕಾಶವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಟ್ಟವು ಮತ್ತು ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಓದುಗರು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಹರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಒಳಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಏನು ಜರುಗುತ್ತದೆ ಅದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಂದರೆ - ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ. ಲೇಖಕರ ನಿಲುವುಗಳು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ವಿವರಣೆ ಗಳಲ್ಲಿ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಜರುಗುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಓದುಗರು ಯಾವುದೇ ಅಂತರವಿಲ್ಲದೆ ಸಂವಾದ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಲನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಥರದ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಪಾತ್ರ ದೊಡ್ಡದು. ವಸಾಹತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅನಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ

ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅನುಭವದ ಸಮಗ್ರತೆಯ ಅರಿವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡತಿ' ಮತ್ತು 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದರೆ ಇಬ್ಬರೂ ಲೇಖಕರೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಅಸಹಜ/ಅತಾರ್ಕಿಕವೆಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಬ್ಬರೂ ಲೇಖಕರೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಹಳ ಸುಲಭವಾಗಿ ನಾವು ಮಾತಾಡುವಂತೆ 'ಕಾರಂತರು ಪ್ರಗತಿ ವಿರೋಧಿ', 'ಕುವೆಂಪು ಪ್ರಗತಿಪರ', ಕಾರಂತ-ವೈದಿಕ-ಕುವೆಂಪು-ಅವೈದಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಕ್ಲೀಷೆಯೆಂದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರು ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಪಂಜ, ವಿಟ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮಾವರ, ಕೋಟ - ಯಾವುದೂ ಈಗ ಮೊದಲಿನಂತಿಲ್ಲ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಸೀಮೆಗಳ ಚಿತ್ರ ನಮ್ಮ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಬದಲಾಗಿವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಈ ಸೀಮೆಗಳ ಆವರಣ; ಅವುಗಳ ಸಾಂಕೇತಿಕವಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಲೆಮಾರುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮುಖ್ಯ ಭೂಮಿಕೆಯಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಇರುವ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗ, ಹಿಡುವಳಿದಾರರು, ಹಿಡುವಳಿ ಇಲ್ಲದವರು, ಸುಕ್ಷಿತವಾದ ಜೀವನ ನಡೆಸುವವರು, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಇಲ್ಲದಿರುವವರ ಜಗತ್ತು ಇದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಆದರ್ಶ ಇರುವ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲದಿರುವ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷಗಳೇ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಜೀವ ಸತ್ವ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೇಳುವುದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರ ಅನುಭವವನ್ನು ಮತ್ತು ಅರ್ಥದ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು. ಇದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುವಾಗ ಜೀವನದ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ನಿಷ್ಠರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಯಾವುದೇ ಲಯವಿಲ್ಲದೆ; ರೊಮಾಂಟಿಕ್‌ಗೊಳಿಸದೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಕಾರಂತರು ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉದಯವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಮ್ಮೆದುರು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅತಿ ವಿಜೃಂಭಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಪೌರಾಣಿಕ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ-ಕಾರಂತರ ಮನೋಭಾವ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಪೌರಾಣಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವ ಲೇಖಕ ಅವುಗಳ ನಾಟಕೀಯತೆ ಮತ್ತು ವಿಜೃಂಭಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಅನುಭವವನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ, ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಾದ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಮನೋಧರ್ಮ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದನ್ನು 'ಅನಾಕರ್ಷಕ'ವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಗುಣ ಅವರಿಗಿದೆ. ಇದು ಅವರ ಮಿತಿ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ. ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ಗರ್ಭದಿಂದ ಬಂದ ಓದುಗರು, ಅದರದೇ ನಿಯಮದೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ನಿರ್ವಚನ

ಮಾಡಿದ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹಾಗೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ ಕಾರಂತರು - ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹೊರಳುದಾರಿಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಸಂಖ್ಯ ಬಾಗಿಲುಗಳಿವೆ, ಕಿಟಕಿಗಳಿವೆ.

ನಿಜವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಮುಕ್ತಾಯವಿಲ್ಲ, ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾರಂಭ ಅಂತನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯೆನ್ನುವುದು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಅವುಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ನಿಜವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಾಗಿ ಕಾರಂತರು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಯಾವುದು ಮಹತ್ವದ ಆದರ್ಶವೆಂದು ಅನಿಸಿದೆಯೋ ಅದು ಗೈರುಹಾಜರಿಯಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಒಂದು ರೀತಿಯ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ಬಳಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. 'ಜಗದೋದ್ಧಾರ ...ನಾ'ದಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಈ ತರಹದ ಧಾಟಿ ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಜೀವನದ ಬಗೆಗಿನ ಕಾಳಜಿಗಳು : ಘಟನೆಗಳು ಗಂಭೀರ ನಿರೂಪಣೆ ಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಜಗತ್ತೇ ಬೇರೆ - ಕಾರಂತರ ನಂಬಿಕೆಗಳೇ ಬೇರೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಕಾರಂತರ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಎಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ - ಎಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೋ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಆಚೆಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವಿದೆ. ಇವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವಿದೆ. ಆದರೆ, ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿ ಸುತ್ತವೆ. ಅದು ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ಮುಖಾಂತರ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ.

**ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು**

೦೧. 'ಇಂದುಲೇಖಾ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಓ.ಪಿ. ಚಂದುಮೆನನ್ ಅವರು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಹೆಂಡತಿಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ, ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಮಲೆಯಾಳಂ ಓದುಗರಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟಬೇಕೆಂಬ ಅಪೇಕ್ಷೆ, ಸಂಭಾವ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು, ನಾಯರ್ ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಲಭಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಾನ ದೊರೆಯಬಹುದು ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ - ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆಯಲು ಕಾರಣ. ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ಅನುವಾದವಾಗಿದ್ದು ೧೮೯೦ ರಲ್ಲಿ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಡ್ಯುಮೆರ್ಗ್‌ಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿ - ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ಚಂದುಮೆನೊನ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. (ನೋಡಿ: ಇಂದುಲೇಖಾ ೧೮೯೪ ರ ಆವೃತ್ತಿ, ಮುನ್ನುಡಿ).

೦೨. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವುದು ೧೮೯೯ ರಲ್ಲಿ. ಬಂಗಾಳಿಯ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿ ಅಲಾಲೇರ ಘರೇರದುಲಾಲ ೧೮೫೮ ರಲ್ಲಿ ಬಂಕಿಮ

ಚಂದ್ರರದು. ದುರ್ಗೇಶ ನಂದಿನಿ ೧೮೬೫ ರಲ್ಲಿ; ಬಾಬ ಪದ ಮಂಜಿಯ ಯಮುನಾ ಪರ್ಯಟನ ೧೮೫೭ ರಲ್ಲಿ; ಅಸ್ಸಾಮಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಭಾನುಮತಿ ೧೮೯೦ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟ ವಾಯಿತು. ಕಮಲಾಂಬಳ್ ಚರಿತ (ತಮಿಳು) ೧೮೯೩. ಇಂದುಲೇಖಾ (ಮಲೆಯಾಳಂ) ೧೮೮೯ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡವು. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್, ೨೦೦೧. ನಾಡುನುಡಿಯ ರೂಪಕ. ಪು. ೩೩.

೦೩. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್, ಪು. ೩೧-೬೮.

೦೪. 'ಆಮದು ರೂಪ'ಗಳೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಹೋಮಿಬಾಬಾ. ಹೋಮಿಬಾಬಾ, 'ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಕರಣೆ'ಯೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : Homi Bhaba, ೧೯೯೪, ಪು. ೮೬).

೦೫. ೧೮೨೦ ರ ವೇಳೆಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಿಕೆಯು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : Gaurivishwanathan, ೧೯೮೯, ಪು. ೨).

ಆ ವೇಳೆಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯ, ಪರಂಪರೆ, ಮುಂತಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದವು.

ಈಸ್ಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ಕಂಪೆನಿಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಮಾದರಿಯ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮದ ಯಶಸ್ಸು ಅಪಯಶಸ್ಸನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲು ಭಾರತವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗ ಶಾಲೆ ಮಾಡುವ ಆಸೆಯಿತ್ತು (ನೋಡಿ : ಅದೇ.).

ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಾಗಿ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಪಠ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಯೋಜಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಹಳೆಯ ವ್ಯಾಕರಣ ಕಲಿಕೆಯ ಮಾದರಿಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಕಾಲವೂ ಹೌದು (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : Raymond Williams, ೧೯೬೧, ಪುಟ ೧೩೪-೧೩೫).

೧೮೧೩ ರ 'ಚಾರ್ಟರ್ ಆಕ್ಟ್'ನ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ-ದೇಶೀ ಜನರನ್ನು ನಾಗರಿಕಗೊಳಿಸುವುದಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು ಹಾಗೂ ೧೭೭೪-೧೭೮೫ ರಲ್ಲಿಯೇ ವಾರನ್ ಹೇಸ್ಟಿಂಗ್ಸ್ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬಂತೆ ಮಾತಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದ. ಇದನ್ನೇ ಮಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ದ್ವಂದ್ವ ಸಂಯೋಜನೆಯೆಂದು ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ 'ವಸ್ತುನಿಷ್ಠಜ್ಞಾನ' (Objective Knowledge) ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು.

೦೬. ಮೆಕಾಲೆಯು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಭಾರತೀಯ ಯುವಕರ ಉದ್ಧಾರವು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದ. ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಿಶನರಿಗಳ ಪ್ರವೇಶ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತ್ತು. ೧೮೧೩ ರ ವೇಳೆಗೆ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿಯೂ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ಮಹತ್ವದ ಬದಲಾವಣೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ೧೭೯೨ ರಲ್ಲಿಯೇ ಚಾರ್ಲ್ಸ್‌ಗ್ರಾಂಟ್ ಭಾರತದ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ; ಮೂರ್ತಿ ಪೂಜೆ ಮುಂತಾದ ವುಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸಿದ್ದ. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಪರಾಧಗಳು ಜರುಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿ ಬರೆದಿದ್ದ. ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ

'ಒಂದೇ ಅಧಿಕಾರ ಒಂದೇ ಮನಸ್ಸು' ಸೂತ್ರ ಮಂಡಿಸಿದ್ದ (ನೋಡಿ : Gaurivishwanathan, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪುಟ ೭೩).

೦೭. ಮಿಶನರಿಗಳು ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಾತ್ರ ಯಾವುದು ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದರು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಯುವ ಜನರ ನೈತಿಕತೆಯು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು.

ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆ : ಸಹಗಮನ : ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ಮನೋಭಾವ ಮುಂತಾದವು ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಯಾದವು.

ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯರಿಗೆ ಮತ್ತು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೋಮಿಬಾಬಾ Hybridization of power and discourse ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. (ನೋಡಿ : ಗೌರಿವಿಶ್ವನಾಥನ್, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. ೯೬-೯೭ ಮತ್ತು ೭೭).

೦೮. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಗೌರಿವಿಶ್ವನಾಥನ್, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ; ಏಜಾಜ್ ಅಹಮದ್, ೧೯೯೨, ಸುದೀಪ್ತ ಕವಿರಾಜ್, ೧೯೯೫.

೦೯. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಬೋಧಿಸಿದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ, ಸತ್ಯ, ಜಾತಿ ನಿರ್ಮೂಲನೆ, ವಿಧವಾ ವಿವಾಹ; ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕತಾವಾದವೆಂಬಂತೆ ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಸತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಆಗ್ರಹ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದ ಒಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. 'ಅಹಿಂಸೆ' ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕೂಡಾ.

೧೦. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ೧೯೩೨ ರಲ್ಲಿ 'ಸ್ವದೇಶಾಭಿಮಾನಿ' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಲೇಖನದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದು. "ದಯಾಳು ಬ್ರಿಟಿಷರು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಪಾಡಿದರು. ಅವರ ಸಭ್ಯತೆಯೇ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬ ವಂಚನೆಯ ಪಲ್ಲವಿಯು ಬೇಡ" ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಅದೇ.).

"ಹಾಯರ್ ಎಲಿಮೆಂಟರಿಯಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದಾವುದರ ಸಲುವಾಗಿ" ಎಂದು ಕಾರಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಅದೇ. ಜೀವನೋಪಾಯದ ಹಾದಿ. ಪು. ೧೧೩). 'ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರವೊಂದು ಹೀಗಿದೆ: ಐತಾಳರ ಹಿಗ್ಗು ಹೇಳತೀರದು. ಲಚ್ಚನ ಸವಾರಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮಾಡಿದರೆ ಸಾಕಿತ್ತು ದೇವರು ಅಷ್ಟು ನಡೆಸಿದರೆ ನಮ್ಮ ಹಾಗೆ ಅವನು ಹಗಲೂ ರಾತ್ರಿಯೂ ಸಟ್ಟೆ, ಕೆಸರು - ಎಂದು ತುಳಿಯುವುದು ಬೇಡ ಎಂದರು (ರಾಮೈತಾಳರ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವಿದು). ಈಗಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ನಾಲ್ಕು ಅಕ್ಷರವಾದರೂ ಕಲಿತವರಿಗೆ ಭರಾಮು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ, ೨೦೦೧, ಪು. ೧೫೬).

೧೧. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಆಂಟೋನಿಯಾಗಾಮ್ಸಿ, ೨೦೦೩, ಪು. ೪೦-೪೧.

೧೨. ಫುಕೋ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರೋಡೀಕರಿಸಿಕೊಡಬಹುದು: ಯಾವಾಗ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಬಂತೋ ಆಗ

ಭಾಷೆಯು ಧ್ವನಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದು ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಬಂತು (Foucult, ೧೯೭೦, ಪು. ೩೮). ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಭಾಷೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿರೂಪಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. (ಅದೇ. ಪು. ೪೦). ಭಾಷೆಯು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ (ಅದೇ. ೭೮). ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹಣವೆಂದರೆ ಅದೊಂದು "ಸಂವಾದಿ"ಯಾದ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಗುಣಬಂತು (ಅದೇ. ೧೬೭). ಹಣ, ಉದ್ದಿಮೆಗಳು, ವ್ಯಾಪಾರ ವಹಿವಾಟು, ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೂ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೂ, ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ (ಅದೇ. ೧೬೮). ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಭವವೆನ್ನುವುದು 'ಪಠ್ಯ'ಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾಗುತ್ತದೆ (ಅದೇ. ಪುಟ ೪೧).

ಮುದ್ರಣ ರೂಪಿ ಬರವಣಿಗೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗೂ : ಅದಿಲ್ಲದ ಮೌಖಿಕ ಸಂವಹನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ.

೧೩. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : Parthachatterjee, 1997, The Nation and its Fragments, Oxford University Press. P.8.

೧೪. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಸಾರಸ್ವತ ಸಮಾಜ : (೧೯೩೮) ; ಕೇಶವ ಕೃಷ್ಣ ಕುಡ್ವ ೧೯೪೮. ಸಾರಸ್ವತ ಸಮಾಜ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ, ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರರು ಹೇಳುವ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು : ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದಡಿಯಿಟ್ಟವರೆಂದರೆ ಉತ್ತರ-ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಸಾರಸ್ವತರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಮದ್ರಾಸ್ ನಿವಾಸಿಗಳು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೮೪೪ ರಲ್ಲಿ ಬಾಲ್ಯ ವಿವಾಹ, ವಿಧವಾ ವಿವಾಹಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ನಿರ್ಣಯ ಕೈಗೊಂಡರು. ಒಂದನೆಯದು, ಹದಿನೈದು ವರ್ಷದ ಒಳಗಿನ ಗಂಡು ಹುಡುಗರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಹತ್ತು ವರ್ಷದ ಒಳಗಿನ ಹುಡುಗಿಯರಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಕೂಡದೆಂಬುದು. ಎರಡನೆಯದು ಗರ್ಭಾಧಾನವಾಗಿರದ ವಿಧವೆಯರೂ ಪುನರ್ವಿವಾಹವಾಗಬಹುದೆಂಬುದು (ಆಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇವು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಸೂಚನೆಗಳು) ಇವುಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಅನುಮತಿ ಪಡೆಯಲು ಮುಂಬಯಿಯ 'ಕನ್ನಡ ಸುವಾರ್ತೆ' ಮೊದಲಾದ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. (ಉಕ್ತ : ಕೇಶವ ಶರ್ಮ.ಕೆ.ಸಂ. ೨೨ : ಸಂಚಿಕೆ ೪-೫, ಮಾರ್ಚ್-ಏಪ್ರಿಲ್ ೧೯೮೭, ಸಂಕ್ರಮಣ).

೧೫. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ : ಆಗಿನ ಹೊಸದಾಗಿ ಬಂದ ಆಧುನಿಕತೆ; ಶಿಕ್ಷಣ; ಮುಂತಾದವು ಸ್ವ-ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಕಾರಣವಾದವು ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಅನುಭವವನ್ನು ಓದುಗರೊಂದಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶವು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

೧೬. ಬಕ್ತಿನ್ 'Epic and Novel' ನ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಭಿನ್ನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ (M.M. Bakhties, The dialogic imagination, p.4-15).

೧೭. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಹುಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿನ ಹತ್ತು ಮುಖಗಳು, ೨೦೦೨, ಪು. ೩೫.

೧೮. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : Sudiptakaviraj, 1995, p. 107.

೧೯. ಕಾರಂತರು ತಾನು ಮೊದಮೊದಲು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಕನಂತೆ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೆ. ಆದರೆ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡೆ ಹಾಗೂ ತಾನು ಬುಡದಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶವಾದಿ

ಯಾಗಿದ್ದೆ. ಗಾಂಧಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತು ತನ್ನದಲ್ಲವೆಂದು ತನಗೆ ಅನಂತರ ಅನಿಸಿತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಕಾರಂತರೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸಿದ ಸಂದರ್ಶನ. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು, ಸಂಪುಟ-೪, ಪುಟ ೩೯೧.

೨೦. ನೆಹರೂ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಇದೆಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿರುವುದು ಕುತೂಹಲ ದಾಯಕ :

i. ಒಂದು ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್, ಮಿಲ್ಟನ್ ಮೊದಲಾದವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ವಿಜ್ಞಾನ, ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ದೇಶ.

ii. ಅತ್ಯಂತ ಬ್ರೂಟಲ್ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಪ್ರತಿಗಾಮಿ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ (Parthachatterjee, 1986, p. 145).

೨೧. 'ಕಾಲ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿಜ್ಞಾನ ಬಳಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಗಡಿಯಾರದ ಸಮಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಕುರಿತು ಗಾಂಧಿಯವರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಹಸ್ರ ಬುಧೆಯವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ: 'ಭೂಮಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡದ ಈ 'ಕಾಲ' ಮಾನವನಿಗೆ ಅಪರಿಚಿತ. ನಾವು ಕಾಲವನ್ನು ಸದಾ ಅಳೆ ಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೂ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ವಿಫಲರಾಗಿದ್ದೇವೆ. ಆಧುನಿಕ ಯಂತ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕಾಲದ ಮೇಲೆ ಸೀಮಿತ ಸ್ಥಿತಿ ಹೊರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಅದೇ ಕಾಲದ ಏಕತಾನತೆ (ಅನು : ಕೆ. ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಿ, ೨೦೦೩, ಪುಟ ೫೬).

೨೨. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ, ನಿರೀಶ್ವರವಾದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಯನ ವನ್ನು ಬೇಡುತ್ತವೆ.

**ಆಕರ ಗ್ರಂಥಗಳು**


೦೧. ಗಳಗನಾಥ, ೧೯೯೯, ಗಳಗನಾಥ ಕಾದಂಬರಿ ಸಂಪುಟ-೨, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬.

೦೨. ಪ್ರೊ. ಸುನಿಲ್ ಸಹಸ್ರಬುಧೆ (ಮೂ), ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಿ.ಕೆ., ೨೦೦೩, ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗಾಂಧಿಯ ಸವಾಲು, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು

೦೩. ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್, ೨೦೦೧, ನಾಡು-ನುಡಿಯ ರೂಪಕ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ, ಮಂಗಳೂರು.

೦೪. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, ೧೯೯೮, ಹುಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿನ ಹತ್ತು ಮುಖಗಳು, ಎಸ್.ಬಿ.ಎಸ್. ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೦೫. ಬಿ. ವೆಂಕಟಾಚಾರ್ಯ, ೧೯೯೦, ವಿಷ ವೃಕ್ಷ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಂದಿರ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೦೬. ಬಿ. ದಾಮೋದರ ರಾವ್, ೧೯೯೨, ಆಯಾಮಗಳು, ಪರಿಸರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ.

೦೭. ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು, ೧೯೯೨, ಆಯಾಮಗಳು, ಪರಿಸರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ.

೦೮. ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ (ಸಂ.), ೧೯೯೪, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು (ಸಂ.೨), ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮಂಗಳೂರು.

೦೯. ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ.ಬಿ. (ಸಂ.), ೧೯೯೩, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು (ಸಂ.೬), ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮಂಗಳೂರು.

೧೦. ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ (ಸಂ), ೧೯೯೪, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು (ಸಂ.೪), ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮಂಗಳೂರು.

೧೧. ಅಶೋಕ ಟಿ.ಪಿ., ೧೯೯೩, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬.

೧೨. ಮಾಲಿನಿ ಮಲ್ಯ.ಬಿ. (ಸಂ), ೨೦೦೧, ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶ್ರೇಣಿ, (ಸಂ.೨), ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೩. ವೆಂಕಟರಾವ್ ಗುಲ್ವಾಡಿ, ೧೯೮೫, ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ

೧೪. ೧೯೩೮, ಸಾರಸ್ವತ ಸಮಾಜ

೧೫. ಕೇಶವ ಕೃಷ್ಣ ಕುಡ್ವ, ೧೯೪೮, ಸಾರಸ್ವತ ಸಮಾಜ

೧೬. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರ, ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಥಮ ಕಾದಂಬರಿ (ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ, ಸಂ. ೫೫, ಸಂ.೩).

೧೭. ಸಂಕ್ರಮಣ (ಸಂ. ೭೭, ಸಂ. ೪-೫), ೧೯೮೭, ಗುಲವಾಡಿ ವೆಂಕಟರಾಯರ ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ ಮಾರ್ಚ್, ಏಪ್ರಿಲ್.

೧೮. Parthachatterjee, 1986, Nationalist thought and the Colonial world, Oxford University Press.

೧೯. Fredric Jamson, 1974, Marxism and Form, Princeton University Press.

೨೦. Raymond Williams, 1961, The Long Revolution, Chatto and Windus, London.

೨೧. Bakhtin.M.M., The dialogic imagination, University of Texas Press, Austin.

೨೨. Aijaz Ahmed, 1992, In Theory, O.U.P.

೨೩. Paul de Man, 1988, Blindness and Insight, Essays in the Rhetoric of contemporary criticism, Univeısity of Minneasota.

೨೪. Sudipta Kaviraj, 1995, The Unhappy Consiousness : Bankimchandra Chattopadya and the formations of Nationalist discourse in India.

೨

# ನರಹರಿತೀರ್ಥರು ಕೀರ್ತನೆ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆಯೇ?

ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರ

ಶ್ರೀ ನರಹರಿತೀರ್ಥರು ತೆಲುಗು ದೇಶದ ಗಂಜಾಂ ಪ್ರಾಂತದವರು. ಮೂಲತಃ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಮಹಾಪಂಡಿತರು. ಆದರೆ ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರೊಂದಿಗೆ ವಾದ ನಡೆಸಿ ಸೋತು ಶಿಷ್ಯರಾದರು. ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು. ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಒರಿಸ್ಸಾ ದೇಶದ ರಾಜ್ಯಭಾರ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಿತ್ತು-೧೨ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ. ಮರಳಿ ಬರುವಾಗ ಅಲ್ಲಿಯ ಭಂಡಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ಮೂಲ ಸೀತಾರಾಮ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ತಂದು ಗುರುಗಳಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದರು. ಮಾಧ್ವಪೀಠದ ಪ್ರಥಮ ಅಧಿಪತಿಗಳಾದ ಶ್ರೀ ಪದ್ಮನಾಭತೀರ್ಥರು ವೃಂದಾವನಸ್ಥರಾದ ಮೇಲೆ ಇವರು ಪೀಠಾರೋಹಣ ಮಾಡಿದರು (೧೩೨೪). ಆಗ ಅವರಿಗೆ ಇಳಿವಯಸ್ಸು. ೧೩೩೩ರಲ್ಲಿ ಹರಿಪಾದವನ್ನು ಸೇರಿದರು. ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಷಯಕ ಗ್ರಂಥ ಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

### ಪ್ರಕಟನೆ ಇತಿಹಾಸ

ಆದರೆ ಅವರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತನ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆಯೆ ಎನ್ನುವುದು ತುಂಬ ವಾದಗ್ರಸ್ತ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಚಾಲನೆ ದೊರೆತದ್ದು, ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ 'ಕರ್ಣಾಟಕ ಭಕ್ತವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿ (೧೯೧೩). ಅವರನ್ನು ಒಬ್ಬ ಹರಿದಾಸರೆಂದು ಹೇಳಿ ಎರಡು ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿದ ಕಾರಣದಿಂದ ಮತ್ತು 'ನರಹರಿತೀರ್ಥರು ಅನೇಕ ಕನ್ನಡ ದೇವರ ನಾಮಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರೆಂದು ಪ್ರತೀತಿ ಇದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಗೋಚರವಾದದ್ದು ಕೆಲವು ಮಾತ್ರ' ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಯಾವಾಗ ಗೊರಾಬಾಳ ಹನುಮಂತರಾಯರು ನರಹರಿತೀರ್ಥರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರೋ, (ಕರ್ನಾಟಕ ಹರಿದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪತ್ರಿಕೆ ೧೯೫೭, ಸಂ.೧) ಆವಾಗ ನರಹರಿತೀರ್ಥರ ಕೀರ್ತನ ಕರ್ತೃತ್ವ ಜನಮನದಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿಬಿಟ್ಟಿತು. ಅನಂತರ ಪ್ರಕಟವಾದ ಹಲವು ದಾಸರ ಪದಗಳ ಸಂಗ್ರಹಗಳ ಸಂಪಾದಕರು ಅವರ ಹೆಸರಿನಡಿಯಲ್ಲಿ ಈ ನಾಲ್ಕು ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕೊಡತೊಡಗಿದರು. ಪ್ರವಚನ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಾಡುವ ವರಂತೂ ನರಹರಿತೀರ್ಥರು ಕೀರ್ತನ ರಚಿಸಿದ್ದಾರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರೇ ದಾಸಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೊದಲಿಗರು ಎಂದು ಹೇಳತೊಡಗಿದರು. ಇದರಲ್ಲಿಯ ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದರೆ ಸ್ವತಃ

ಗೊರಾಬಾಳರೇ ಕೊನೆಯ ಹಾಡಿನ ಬಗ್ಗೆ (ಹರಿಯೇ ಇದು ಸರಿಯೇ) "ಈ ಪದ ಆರದೆಂಬುದು ಸಂಶಯಾಸ್ಪದವಿದೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸದೇ, ನರಹರಿತೀರ್ಥರವು ನಾಲ್ಕು ಹಾಡುಗಳು ಎಂದು ಭಾವುಕರು ಗ್ರಹಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದರು. ನರಹರಿತೀರ್ಥರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಈಚೆಗೆ ಬರೆದ ಈರ್ವರು ಮಾಧ್ವ ಪಂಡಿತರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಇವೇ ನಾಲ್ಕು ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಬ್ಬರಂತೂ ತಮ್ಮ ಪುಸ್ತಕದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಹರಿದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರವರ್ತಕ' ಎಂದೇ ಕಾಣಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಗೊರಾಬಾಳರು ನರಹರಿತೀರ್ಥರ ಕೀರ್ತನಕರ್ತೃತ್ವನ್ನು ಸ್ಥಿರೀಕರಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಪೀಠಿಕೆಯಾಗಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ: "ಈ ಪದಗಳು ಶ್ರೀ ನರಹರಿತೀರ್ಥರು ಮಾಡಿದ ಪದಗಳೆಂದು ಚಿಪ್ಪಗಿರಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ವಿಜಯದಾಸರ ಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ೨೫೦ ವರ್ಷ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ವಹಿಯಲ್ಲಿದೆ".

ಇದಿಷ್ಟು ನರಹರಿತೀರ್ಥ ಹೆಸರಿನ ಕೀರ್ತನ ಪ್ರಕಟನೆಯ ಇತಿಹಾಸ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಕೆಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಿವೇದಿಸುವೆ.

ಮೊದಲಿನದು ಹಾಗೂ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದರೆ, ನರಹರಿತೀರ್ಥರು ಕೀರ್ತನ ರಚಿಸಿರುವರೆಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯು ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಗಾಲದಿಂದಲೇ ಇದ್ದಿತು. ರಾ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು 'ಕರ್ಣಾಟಕ ಕವಿ ಚರಿತೆ'ಯ ಮೂರು ಸಂಪುಟಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದು (೧೯೦೭-೧೯೨೯) ಇಂದಿಗೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅದೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮೌಲಿಕ ಆಕರವೆನಿಸಿದೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಒಂದು ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ನರಹರಿತೀರ್ಥರನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ "ಇಂತು ಮರುಳಾದೆ......" ಎಂಬ ಕೀರ್ತನೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

### ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತ ಸೇರ್ಪಡೆಗಳು

ಕವಿ ಚರಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ 'ಇಂತು ಮರುಳಾದೆ' ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಮೂರು ನುಡಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಇವೆ. ಅವೆಂದರೆ :

ಇಂದು ಮರುಳಾದೆಪ
ಇಂತು ಮರುಳಾಗಿ ಬಯಲಿಗೆ
ಬಳಲಿದೆ ರಕ್ಷಿಸಯ್ಯಾ ರಘುಕುಲತಿಲಕ
ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹರಿದಾಸತನ |
ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಲು ಪ್ರೌಢತನ ||
ಪ್ರೀತಿ ಧನ ದುರ್ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿ |
ರ್ಭೀತಿ ದೈವಗುರುದ್ರೋಹದಲಿ ||೧||
ಏಕಾಂತದಲಿ ಧನದ ಗೋಷ್ಠಿ |
ಲೋಕಾಂತದಲಿ ವೈರಾಗ್ಯದ ಗೋಷ್ಠಿ ||
ಶ್ರೀ ಕಾಂತನ ಸೇವೆಗೆ ಅನುಮಾನಾ |
ಭೂಕಾಂತನ ಸೇವೆಗೆ ಸನ್ಮಾನ ||೨||

ಭಜಿಸು ಬ್ರಹ್ಮಾದಿವಂದಿತ ಹರಿಯ |
ತ್ಯಜಿಸು ಕಾಮಾದಿ ಶತ್ರುಗಳ ||
ಸ್ವಜನವಂದಿತನಾದ ನರಹರಿಯ |
ಭಜಿಸು ಶ್ರೀ ಹರಿ ರಘುಪತಿಯ ||೩||

ಇತ್ತ 'ಭಕ್ತವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿ ೭ ನುಡಿಗಳಿವೆ. ಆ ಹೆಚ್ಚಿನ ನುಡಿಗಳು ಇಂತಿವೆ :

ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾಸು ಸಾವಿರ ಹೊನ್ನು |
ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಕೋಟಿ ಹೊನ್ನು ಒಂದೇ ಕಾಸು ||
ಧರ್ಮ ಮಾಡಲು ಬೇಸರಿಕೆ |
ಅಧರ್ಮ ಮಾಡಲು ಎಚ್ಚರಿಕೆ ||೪||
ಡೊಂಬನಂತೆ ಬಯಲಿಗೆ ಹರಡಿ |
ಡಂಭತನಕೆ ಕರ್ಮವ ಮಾಡಿ
ಅಂಬುಜನಾಭಗೆ ದೂರಾಗಿ !
ಕುಂಭೀಪಾಕಕೆ ಗುರಿಯಾದೆ ||೫||
ಸತಿಯರ ಬೈದರೆ ನಾ ಬೈಯ್ವೆ ಶ್ರೀ -
ಪತಿಯ ಬೈದರೆ ಕೇಳುತ ನಗುವೆ ||
ಮತಿಗೆಟ್ಟು ವಿಷಯಲಂಪಟನಾಗಿ |
ಗತಿಯೆನಗಿಲ್ಲ ಹಾ ಹಾ ಎನುತ ||೬||
ಯಾರಿಗಾಗಿ ಧಾವತಿ ಪಡುವೆ ಇ-
ನ್ನಾರಿಗೆ ಒಡವೆಯ ಬಚ್ಚಿಡುವೆ
ನಾರಿ ಪುತ್ರ ಮಿತ್ರಾದಿಗಳು
ಯಾರೂ ಬಾರರೊ ಸಂಗಡದಿ ||೭||

ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ದೂರಾಗಿ' 'ಧಾವತಿ' ಇವು ೧೪ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಥಾ ಇಲ್ಲ. ೧೭-೧೮ನೆಯ ಶತದ ಕಾಲದವು. 'ಎಚ್ಚರಿಕೆ' ಇದರ ಅರ್ಥ Warning ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರತಾವಸ್ಥೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥದ ಪದ ಬೇಕಿತ್ತು. ಇದೊಂದು ಅಪಪ್ರಯೋಗ. 'ಇತ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾಸು....' ಡೊಂಬನಂತೆ ಬಯಲಿಗೆ ಹರಡಿ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಇಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಇವು ನಾಲ್ಕೂ ನುಡಿಗಳು ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತಗಳು; ಬೇರೆ ಯಾರೋ ಸೇರಿಸಿದವುಗಳು.

ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಸೇರ್ಪಡೆಯು ಮತ್ತಷ್ಟು ಮುಂದುವರಿಯಿತು! ಎಂದರೆ ಗೊರಾಬಾಳರು ೧೯೫೭ ರಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ನುಡಿಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿದರು. ಚಿಪ್ಪಗಿರಿಯ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಂತೆ. ಎಷ್ಟು ಗೊತ್ತೇ? ಹದಿನಾರು! ಇವಾದರೂ ಈ ಮುನ್ನ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾದ ಮೇಲಣ ನುಡಿಗಳಂತೆಯೇ ಕೆಳಮಟ್ಟದವಾಗಿವೆ; ದೋಷಪೂರಿತವಾಗಿವೆ.

ಚಿಪ್ಪಗಿರಿಯ ಬೃಹತ್ ಸಂಪುಟದ ವಿಶೇಷತೆಯೆಂದರೆ, ಅದು ಎರಡೂವರೆ ಶತಮಾನಗಳಷ್ಟು ಹಿಂದಿನದಾದರೂ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯವರಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತಲೇ ಇದ್ದುದು. ಅದರಲ್ಲಿಯು ವಿವಿಧ ಅಕ್ಷರಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಮೇಲಿಂದ ಅಷ್ಟು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. (ನಾನೂ ಆ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ನೋಡಿದ್ದೇನೆ) ದಾಸಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಂಕಿತಪಲ್ಲಟ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ತಾವೇ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಸೆದು ಸೇರಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಇದೊಂದು ಧಾಷ್ಟ್ಯದ ಮತ್ತು ಅಕ್ಷಮ್ಯವಾದ ನಿದರ್ಶನ.)

ಅಂತೂ ಈ ನಾಲ್ಕು ಹಾಡುಗಳು ಪ್ರಕಟವಾದ ಬಗೆ ಇಂತಿದೆ :

| ಹಾಡು | ಮುದ್ರಿಕೆ | ಪ್ರಕಟನೆ | ವರ್ಷ | ನುಡಿಸಂಖ್ಯೆ |
|---|---|---|---|---|
| ೧. ಎಂತು ಮರುಳಾದೆ | ನರಹರಿ/ರಘುಪತಿ | ಕವಿಚರಿತೆ | ೧೯೦೭ | ೩ |
| - ಯೆಂತು ಮರುಳಾದೆ | ನರಹರಿ/ರಘುಪತಿ | ಭಕ್ತವಿಜಯ | ೧೯೩೩ | ೭ |
| - ಯೆಂತು ಮರುಳಾದೆ | ನರಹರಿ/ರಘುಪತಿ | ಕರ್ನಾಟಕ ಹರಿದಾಸ ಪತ್ರಿಕೆ | ೧೯೫೭ | ೨೩ |
| ೨. ಹರಿಯೆ ಇದು ಸರಿಯೆ | ನರಹರಿ | ಕರ್ನಾಟಕ ಹರಿದಾಸ ಪತ್ರಿಕೆ | - | ೭ |
| ಹರಿಯೆ ಇದು ಸರಿಯೆ | ನರಹರಿ | ಭಕ್ತವಿಜಯ | - | ೭ |
| ೩. ತಿಳಕೊ ನಿನ್ನೊಳಗೆ | ನರಹರಿ/ರಘುಪತಿ | ಕರ್ನಾಟಕ ಹರಿದಾಸ ಪತ್ರಿಕೆ | - | ೫ |
| ೪. ಎದುರ್‍ಯಾರೊ ಗುರುವೆ | ನರಹರಿ/ರಘುಪತಿ | ಕರ್ನಾಟಕ ಹರಿದಾಸ ಪತ್ರಿಕೆ | - | ೫ |

## ಅಂಕಿತ ಸಂದಿಗ್ಧತೆ

ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅಂಕಿತವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ. 'ಸ್ವನಾಮ'ವನ್ನು ಯತಿಗಳಾದವರು ಅಂಕಿತವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀಪಾದ ರಾಜರು-ರಂಗವಿಠಲ; ವ್ಯಾಸರಾಯರು-ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ; ವಾದಿರಾಜರು - ಹಯವದನ; ಸೋದೆಮಠದ ವಿಶ್ವೇಂದ್ರತೀರ್ಥರು-ರಾಜೇಶ ಹಯಾಸ್ಯ; (ವಿಜಯೀಂದ್ರ ತೀರ್ಥರು 'ವಿಜಯರಾಮ'; ಪಲಿಮಾರು ಮಠದ ರಘುವರ್ಯ ತೀರ್ಥರು ರಘುಕುಲ ತಿಲಕ ಹಾಗೂ ಸೋಸಲೆ ವ್ಯಾಸರಾಯ ಮಠದ 'ಪ್ರಸನ್ನವಿದ್ಯಾತೀರ್ಥರು 'ಪ್ರಸನ್ನ', ಇವು ತುಸು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಪವಾದಗಳು). ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಪುರಂದರದಾಸ ಮುಂತಾದವರಂತೆ ಯತಿಗಳು 'ದಾಸದೀಕ್ಷೆ'ಯನ್ನು ವಹಿಸಿದವರಲ್ಲ.

ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ 'ನರಹರಿ' ಎನ್ನುವುದು ನರಹರಿ ತೀರ್ಥರ ಮುದ್ರಿಕೆಯಿರುವ ಸಂಭವ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಆ ಲೆಕ್ಕದಲ್ಲಿ 'ಹರಿಯೆ ಇದು ಸರಿಯೆ' ಎಂಬ ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ 'ನರಹರಿ' ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರವಿದ್ದು, ಅದರ ಕರ್ತೃವು

ಬೇರೆಯೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು; ಅರ್ಥಾತ್ ಈ ಹಾಡು 'ಇಂತು ಮರುಳಾದೆ' ಎಂಬ ಕೀರ್ತನ ರಚಿಸಿದವರದ್ದಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೇ ಗೊರಾಬಾಳರು ಈ ಪದ ಆರದೆಂಬುದು ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದ ವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿರಬೇಕು. ಇನ್ನು ನರಹರಿ/ರಘುಪತಿ ಎಂಬ ಎರಡೂ ಹೆಸರುಳ್ಳ ಅಂಕಿತ ಇರಬಹುದೇ? ಈ ದ್ವಂದ್ವ ಪದವು ನಾಲ್ಕೂ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿ ಬಂದಿಲ್ಲವಲ್ಲ? ಅಲ್ಲದೆ ಎರಡೆರಡು ಅಂಕಿತಗಳನ್ನು ಏಕಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ, ಬಳಸಿದ ಯಾವ ಕೀರ್ತನ ರಚಿತರೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅಂಕಿತದ 'ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತತೆ'ಯಿಂದಾಗಿ ಈ ಹಾಡುಗಳು ಏಕಕರ್ತೃಕ ವೆಂದು ಹೇಳಬರುವಂತಿಲ್ಲ.

### ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು

ಇನ್ನೀಗ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಳೆದ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳಾದ ಕೆ.ಎಂ. ಕೃಷ್ಣರಾವ್ ಮತ್ತು ಜಿ. ವರದರಾಜರಾಯರು ಅದಾವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡುವ. ಕೆ.ಎಂ. ಕೃಷ್ಣರಾಯರು ಹೇಳಿದ್ದರ ಮುಖ್ಯಾಂಶ ಇಂತಿದೆ :

ಅ. ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಅಂಕಿತ ಸಂದಿಗ್ಧತೆ.

ಆ. ನರಹರಿತೀರ್ಥರ ಹರಿದಾಸತನದ ಶಿಷ್ಯ-ಪ್ರಶಿಷ್ಯರಾರೂ ಇಲ್ಲ.

ಇ. ಅವರು ರಚಿಸಿದ್ದಿದ್ದರೆ 'ನಮಃ ಶೀಪಾದರಾಜಾಯ' ಎಂಬ ವಂದನಾ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅವರ ಹೆಸರೇ ಮೊದಲಿಗೆ ಇರುತ್ತಿತ್ತು.

ಈ. ಅವರ ಮಾತೃಭಾಷೆ ಕನ್ನಡವಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಾಳಿದ್ದುದು ಕೆಲವೇ ವರ್ಷ.

ಆದರೆ ಜಿ. ವರದರಾಜರಾಯರು "ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರ ಕೀರ್ತನೆ" ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದು (೧೯೮೭) ಅದರ ಪಂಡಿತಾವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ, ಈ ನಾಲ್ಕೂ ಹಾಡುಗಳು ನರಹರಿತೀರ್ಥರವು ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಜಿ. ವರದರಾಜರಾಯರು ಕೃಷ್ಣರಾಯರನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸುತ್ತ, ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಒಂದು ಹೊಸ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಈ ನಾಲ್ಕೂ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ, 'ಅನುಪಲ್ಲವಿ' ಇರುವುದು. ಈ ಅನುಪಲ್ಲವಿ ಕ್ರಮವು ಮೊದಲು ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ೧೫ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನರಹರಿ ತೀರ್ಥರು ೧೪ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಇದ್ದವರಾಗಿ ಅನುಪಲ್ಲವಿಯುಳ್ಳ ಹಾಡುಗಳು ಅವರಿಂದ ರಚಿತವಾಗಲಾರವು.

ಅವರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಪುರಂದರದಾಸರು ತಮ್ಮದೊಂದು ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ನರಹರಿತೀರ್ಥರು ಮೂಲ ಸೀತಾರಾಮರ ಪ್ರತಿಮೆ ತಂದವರು ಎಂಬುದನ್ನಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಕೀರ್ತನ ರಚಿಸಿದ್ದೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು, ಎಂಬುದು.

ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಹರಿದಾಸರೂ ಅವರ ಕೀರ್ತನ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿಲ್ಲವೇ? ಇಲ್ಲ. ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚಿನವರು ಯಾರೂ ಈ ವಿಷಯ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗುರುಜಗನ್ನಾಥ ವಿಠಲ ಅಂಕಿತದ ಕೋಸಗಿ ಸ್ವಾಮಿರಾಯರು (೧೮೩೭-೧೯೧೮) ಮುಂಚೆ ಬೇರೆಯ ಮಾಡಿದ್ದರೆ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ.

ಇವೆಲ್ಲ ಬಾಹ್ಯ ಆಧಾರಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾದರೆ ವಿಷಯ ಮಂಡನೆಗೆ ಗಟ್ಟಿನಿಲ್ಲಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಂತರಿಕ ಆಧಾರಗಳು ಕೂಡ ಅಗತ್ಯ. ಆಂತರಿಕ ಆಧಾರ ಎಂದರೆ ಈ ಕೀರ್ತನೆಗಳ ಭಾಷೆ, ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲಾದ ವಿಚಾರಗಳು.

ಭಕ್ತವಿಜಯಕಾರರು "ಇಲ್ಲಿಯ ಕನ್ನಡ ಪದಗಳು ಹದಿನಾರನೇ ಶತಮಾನದ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವುವು" ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನೇ ಅಲ್ಲಿ ವಿಶದಗೊಳಿಸುವೆ. ಅವೆಂದರೆ -

ಯೆಂತು (ಇಂತು), ತಿನಸು, ಕಳದು (ಕಳೆದು) ಬ್ಯಾಸರಿಕೆ, ಕಕ್ಕುಲಾತಿ, ಕನ್ನಿ (ಕನ್ಯೆ), ಭಿಕ್ಕ, ಉಸುರುಳ್ಳ, ಫಳಿಸಿ, ಭಣಗು (?) ವಾರ್ತಿ, ವಂದು (ಒಂದು), ಶೀಮೆ, ಬ್ಯಾರೆ, ತಿಳಕೊ - ಅಳಕೊ-ಕಳಕೊ, ನಡಧಾಂಗೆ, ಖನಗ, ಬಾರಿ, ಖೋಡಿ, ಉಣಬ್ಯಾಡ, ಮೆರದ್ಯೋ, ಮರೆವುತಲಿ (ಮರೆಯುತಲಿ).

ಇದೇ ಧರತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪದ ಗುಚ್ಛಗಳನ್ನೂ ಗಮನಿಸೋಣ. ಧಾವತಿಗೊಂಬೆ, ಬಯಲಿಗೆ ಬೀಳುವೆ, ಸತಿಯ ಮ್ಯಾಲೆ, ಬೈದರೆ ಬೈವಾ, ಮನೆ ಮನೆ ತಿರುಗಿ, ಕೊಟ್ಟಳು ಅವಳೇನ್ ಬಿಟ್ಟದ್ದು ನಾನೇನು, ತನ್ನ ತಿನಸಿಗನುಕೂಲವಾದ ಸೋತು ನಡಧಾಂಗೆ.

ಇವು ೧೪ನೆಯ ಶತದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಂಡಿತರಾದ ಯತಿಗಳೊಬ್ಬರು ಬಳಸಿದ ಪದಗಳು ಎನ್ನಲಾದೀತೇ? ಇವು ೧೮-೧೯ ಶತದ ಕಾಲದವೆಂಬುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಆಡುಮಾತಿನ ಬಗೆಯೇ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಇವು ಪ್ರತಿಕಾರನ ದೋಷಗಳಿಂದಾಗಿ ಆದದ್ದು, ಎಂದು ಯಾರು ವಾದಿಸಬಹುದು. ಪುರಂದರದಾಸ ಮೊದಲಾದ ದಾಸಶ್ರೇಷ್ಠರ ಕೆಲವು ಕೀರ್ತನೆಗಳ ವಿಚಾರವಾಗಿಯೂ ಪ್ರತಿಕಾರರ ಕೈವಾಡ ಇದೆ. ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವ ನಾಲ್ಕೇ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟೊಂದು ಸ್ಖಾಲಿತ್ಯಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತವಲ್ಲ?

ಇದಕ್ಕಿಂತ ಗಂಭೀರವಾದುದು ಇಲ್ಲಿಯ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿಯು ಶಿಥಿಲಬಂಧ ಹಾಗೂ ನೀರಸ ಗದ್ಯದಂತಿರುವ ಸಾಲುಗಳು. ಅಲ್ಲದೆ ಅರ್ಥದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂದಿಗ್ಧವೂ ಕ್ಲಿಷ್ಟವೂ ಆದ ಹತ್ತಾರು ನುಡಿಗಳಿವೆ.

ನುಡಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ವಿಚಾರ ಪೂರ್ಣಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದ ಸಾಲುಗಳಿಗೂ ಅನಂತರದ ಸಾಲುಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇರದು. ಕೆಲವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸುವೆ :

*ಅ. ತನ್ನ ಬೈದರೆ ಜೀವಕ್ಕೆ ಮುನಿವಾ....*

*ತನ್ನ ತಿನಸಿಗನುಕೂಲವಾಗಿ ಕುನ್ನಿಯಂತವರ ಬಾಗಿಲ ಕಾಯ್ವ*

- ಜೀವಕ್ಕೆ ಮುನಿಯುವುದು ಎಂದರೆ ಏನರ್ಥ? ಇದಕ್ಕೂ ಕುನ್ನಿಯಂತವರ ಬಾಗಿಲ ಕಾಯ್ವ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ.

*ಆ. ಸತಿಯ ಮ್ಯಾಲೆ ಬೈದರೆ ಬೈವಾ ಶ್ರೀ ಪತಿಯ ಬೈದರೆ ಕೇಳುತ ನಗುವಾ*

*ಮತಿಗೆಟ್ಟು ಮಾಯಾಲಂಪಟನಾಗಿ ಗತಿಯೆನಗಿಲ್ಲ ಹಾ ಹಾ ಎನುತ.*

- *ಸತಿಯ ಮ್ಯಾಲೆ ಬೈದರೆ ಬೈವಾ'* ಎನ್ನುವುದು ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಪ-ಗದ್ಯ (ಪದ್ಯರೂಪೀ ಗದ್ಯ) 'ಇಷ್ಟಕ್ಕೂ ಸತಿಯ ಮ್ಯಾಲೆ ಬೈದರೆ' - ಎನ್ನುವುದು ಅದಾವ ಕನ್ನಡ? ಹಾಗೇನೇ ನುಡಿಯ ಪೂರ್ವಾರ್ಧಕ್ಕೂ ಉತ್ತರಾರ್ಧಕ್ಕೂ ಏನೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ.

*ಇ. ಗಜಸ್ನಾನದಂತೆ ಕರ್ಮವ ಕಳೆದು ರಜಕನಂತೆ ಮತ್ತೆ ಮರೆವುತಲಿ.*

- ಇಲ್ಲಿ ಅಗಸ (ರಜಕ) ಏಕೆ ಬರಬೇಕು? ಅವನು ಮರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಾಪರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ.

*ಈ. ಚಿಂತೆ ಇಲ್ಲದೆ ಲೋಗಜರಿರುವಾನಂತ ಸುಕೃತಿಗಳ ಸೂರೆಗೊಡುವಾ*

- ಏನಾದರೂ ಈ ಪದ್ಯ ಸಾಲುಗಳ ಹೊಲಬಾಗುತ್ತಿದೆಯೇ?

*ಉ. ಹೇಯ ಅಜಾಮಿಳನ ಕಾಯಲಿಲ್ಲೆ ಸ್ವಕೀಯನೆ ನಾ ಪರಕೀಯನೆ ನಿನಗೆ*

- ಶಿಥಿಲ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಅಪ್ಪಟ ಮಾದರಿ ಇದು.

ಕಾಲಮಾನದಿಂದ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರು ಇವರಿಗೆ ಹತ್ತಿರದವರಷ್ಟೇ. ಆದ ಕಾರಣ ಒಂದೆರಡು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೇಳಿರುವುದಕ್ಕೂ ಈ ಪದ್ಯ ಚತುಷ್ಟಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೂ ತುಸು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡೋಣ. ಪ್ರಹ್ಲಾದ ಮತ್ತು ಅಹಲ್ಯೆಯರ ಉದ್ಧಾರದ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿವು:

ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರದು :

*ಬಂದು ಕಂಬಂದಿ ಶಿಶುವ ಬಾಧೆಯ ಬಿಡಿಸಿದ ಆಪದ್ಬಾಂಧವ ನೀನಲ್ಲೊ*

ನರಹರಿ/ರಘುಪತಿ ಮುದ್ರಿಕೆಯದು :

*ಉಂಟು ಹಿರಣ್ಯಕನ ಕಂಟಕ ಬಿಡಿಸಿದ್ದು*

*'ನಂಟನೆ ನಿನಗೆ ಭಂಟ ನಾನಲ್ಲವೆ*

ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಇಗು ಪ್ರಹ್ಲಾದನ ಉದ್ಧಾರದ ವಿಷಯವೆಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಕರ್ತೃ ಪದವಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದರೆ ನೆಟ್ಟಗಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ 'ಭಂಟ ನಾನಲ್ಲವೆ?' ಎನ್ನುವುದು 'ನಂಟ' ಎಂಬುದರ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಪ್ರಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದ 'ಭಂಟ' ಆಡುಮಾತಿನ ಅಸಮಂಜಸ ಪ್ರಯೋಗ.

ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರದು :

*ಎಡವಿದ್ದ ಮಾತ್ರದಿ ಪೆಣ್ಣಾದ ಗೌತಮನ| ಮಡದಿಯು ನಿನ್ನವಳೇನೋ*

ನರಹರಿ/ರಘುಪತಿ ಮುದ್ರಿಕೆಯದು :

*ಕೆಟ್ಟ, ಅಹಲ್ಯೆಯ ದಿಟ್ಟಪಾಲಿಸಿದ ಕೊಟ್ಟಳು 'ಅವಳೇನ ಬಿಟ್ಟದ್ದು ನಾನೇನ*

ಕೆಟ್ಟ ಅಹಲ್ಯೆ! ಅವಳು ಜಾತ್ಯತಃ ಕೆಟ್ಟವಳೇ? ಶಾಪದಿಂದ ಕೆಟ್ಟುಹೋದವಳು ಎಂದು ಎಳೆದು ಅರ್ಥ ಹಚ್ಚಬೇಕು. ಮತ್ತೆ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸೂಚ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಇಲ್ಲಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವೆ. ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಕೀರ್ತನ ಚತುಷ್ಟಯವು ೧೫ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶಿಷ್ಟರಚನೆಯಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ, ಮೇಲ್ಕಂಡ ಅವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯ ಶಸ್ತ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ (dissection) ಒಳಪಡಿಸಲಾಯಿತು.

ಸಾರಾಂಶವೆಂದರೆ, ಇವುಗಳ ಭಾಷೆ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ೧೮-೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಆಡುಮಾತಿನ ಧಾಟಿಯಲ್ಲೇ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಹಿಂದಿನ ಶಿಷ್ಟ ಭಾಷೆಯ ಲಕ್ಷಣ ಇವುಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆ ಶಿಷ್ಟ ಭಾಷೆಯೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಲ್ಲ, ಯತಿವರರಾದ ಶ್ರೀಪಾದರಾಜ, ಶ್ರೀವ್ಯಾಸರಾಯ ಮತ್ತು ಶ್ರೀವಾದಿರಾಜರು ಬಳಸಿದ ಭಾಷೆ, ಅಲ್ಲದೆ ಉಚಿತ ಶಬ್ದ ಪ್ರಯೋಗ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮಂಡನೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ.

ಶ್ರೀ ವ್ಯಾಸರಾಯ-ಪುರಂದರದಾಸರಿಂದ ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ಅಂಶಗಳು :

ಅ. ನರಹರಿ/ರಘುಪತಿ ಅಂಕಿತ -

'*ಎದುರ್ಯಾರೊ ಗುರುವೆ ಸಮನಾರೊ ಮದನ ಜನಕ ಪದ ಪದುಮ ಷಟ್ಪದನೆ*' ಎಂಬ ಹಾಡು ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಪಲ್ಲವಿಯ ವ್ಯಾಸರಾಯರ ಕೃತಿಯೂ ಒಂದಿದೆ ಅದು ಶ್ರೀ ಜಯತೀರ್ಥರನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು.

'*ಎದುರ್ಯಾರೊ ಗುರುವೆ ಸಮನ್ಯಾರೊ ಮದನಗೋಪಾನ ಪ್ರಿಯ ಜಯರಾಯ*'

ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಸಾಲು ಎರಡೂ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಇದೆ. ಯಥಾವತ್ ಅನುಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆ ಮುಂದೆ ವ್ಯಾಸರಾಯರು ಜಯತೀರ್ಥರ ತತ್ತ್ವ ಬೋಧೆಯನ್ನು -

'*ತತ್ತ್ವ ಬೋಧೆಯೆಂಬೊ ದುಗ್ಧ ಶಿಷ್ಯ ವತ್ಸಗಳಿಗೆ ಆದರದಿಂದ ಕೊಟ್ಟ ಯತಿ ಸುರಧೇನು*'

ಎಂಬುದಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಂದರೆ 'ಶ್ರೀ ಜಯತೀರ್ಥರು ಸುರಧೇನುವಿನಂತೆ ತತ್ತ್ವ ಬೋಧನೆಯೆಂಬ ಹಾಲನ್ನು ಶಿಷ್ಯರೆಂಬ ಕರುಗಳಿಗೆ ಆದರದಿಂದ ನೀಡಿದರು'. ಇದೇ ವಿಚಾರವು ಇಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ಶಬ್ದಸಹಿತವಾಗಿ ನರಹರಿ/ರಘುಪತಿ ಅಂಕಿತದ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬರುತ್ತದೆ:

'*ಸುರಧೇನುವಿನೊಲ್ ಹರಿ ಸರ್ವೋತ್ತಮನೆಂಬುವ ಮಾತ್(ಮಾತು ಅಲ್ಲ) ಪಾಲ ಕರೆದು ಶಿಷ್ಯರಿಗೆರೆದು*'

ಏನಿದರ ಅರ್ಥ? ನರಹರಿ ತೀರ್ಥರ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರತಿಭೆಯುಳ್ಳ ಶ್ರೀವ್ಯಾಸರಾಯರು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ - ಎನ್ನಬೇಕೆ? ಅದರಂತಹ ನಿಂದನೀಯ ಹೇಳಿಕೆ ಇನ್ನಾವುದೂ ಇರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ನರಹರಿ/ರಘುಪತಿ ಮುದ್ರಿಕೆಯ ರಚಯಿತರೇ ಹಾಗೆ ಅನುಕರಿಸಿರಬೇಕು. ಅರ್ಥಾತ್ ಅವರು ಶ್ರೀವ್ಯಾಸರಾಯರ ಅನಂತರದವರೇ ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಅಂದಾಗ ನರಹರಿತೀರ್ಥರ ಕೀರ್ತನ ಕರ್ತೃತ್ವವೆನ್ನುವುದು ಉಳಿಯುವ ಮಾತಾಗದು.

ಆ. *ಜಕ್ಕಕನ್ನಿಯರು ಮುಂತಾದ ಬಿಕ್ಕಡ ದೈವವ ಪೂಜಿಸುವರೆ* ಎಂಬುದು ನರಹರಿ/ರಘುಪತಿ ಮುದ್ರಿಕೆಯ ಒಂದು ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಭಾವದ ಪದಗುಚ್ಛ ಪುರಂದರದಾಸರ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದೆಯಲ್ಲ! ಹೀಗಿದೆ :

'*ಜಕಣಿಯು ಜಲದೇವರು ಮೊದಲಾದ ಭಿಕಾರಿ ದೈವವ ಪೂಜಿಸರವರು*' ಎಂದರೆ ಒಬ್ಬರು ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ನೋಡಿ ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡರೆನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಒಂದು ವೇಳೆ ನರಹರಿತೀರ್ಥರದನ್ನು ಪುರಂದರದಾಸರು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಂದು ಊಹಿಸೋಣವೆ? ಆದರೆ ಎರಡನ್ನೂ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಪುರಂದರದಾಸರ ಪದಶುದ್ಧಿ ಮೊದಲಿನದರಲ್ಲಿ ಕಾಣದು.

ಜೊತೆಗೆ ಪುರಂದರದಾಸರು ನರಹರಿ ತೀರ್ಥರನ್ನು ಸ್ತುತಿಸಿದಾಗ ಅವರು ಕೀರ್ತನ ರಚಯಿತರೆಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ಅನುಮಾನಪಟ್ಟಿರುವಂತೆ, ೧೮-೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಒಬ್ಬ ದಾಸರು, ವ್ಯಾಸರಾಯರ ಭಾವವನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಂತೆ, ಪುರಂದರದಾಸರಿಂದ ಜಕ್ಕಣಿ, ಭಿಕಾರಿ ವಿಚಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರಬಹುದು.

### ಸಮಾರೋಪ

ಇವು ನರಹರಿತೀರ್ಥರ ರಚನೆಗಳಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ - ಎಂದು ಇಷ್ಟರವರೆಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಯಿತಲ್ಲವೆ? ಈ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದರೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಸಂಕ್ಷೇಪಿಸುವೆ.

### ಆಂತರಿಕ ಕಾರಣಗಳು

೧. ಇವುಗಳ ಭಾಷೆ ನರಹರಿತೀರ್ಥರ ಕಾಲದ್ದು ಅಲ್ಲ.

೨. ಶಬ್ದ, ಅರ್ಥ ಇವೆರಡರ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ದೋಷಗಳಿವೆ.

೩. ಶ್ರೀ ವ್ಯಾಸರಾಯರ ಹಾಗೂ ಪುರಂದರದಾಸರ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದ ವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತದ ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರುಕ್ತಿಗೊಂಡಿವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಸರಾಯರಿಗಿಂತ ಮತ್ತು ಪುರಂದರದಾಸರಿಗಿಂತ ಮುಂಚಿನ, ಎಂದರೆ ನರಹರಿತೀರ್ಥರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದದ್ದಲ್ಲ.

### ಬಾಹ್ಯ ಕಾರಣಗಳು

೪. ಮಾತೃಭಾಷೆಯಲ್ಲದ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಬಹು ಚೆನ್ನಾಗಿ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು, ನರಹರಿ ತೀರ್ಥರು ಕೀರ್ತನ ರಚಿಸುವುದು ಅಸಂಭವನೀಯ.

೫. ನರಹರಿತೀರ್ಥರ ದಾಸ ಕೀರ್ತನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಯ-ಪ್ರಶಿಷ್ಯರಾರೂ ಇಲ್ಲ.

೬. ಇಲ್ಲಿನ ನಾಲ್ಕೂ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಪಲ್ಲವಿ ಇದ್ದು ಈ ಕ್ರಮವು ೧೫ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರವೇ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದಿತು.

೭. ನರಹರಿತೀರ್ಥರು ಕೀರ್ತನ ರಚಿಸಿರುವ ವಿಷಯವು ಅವರ ಸ್ತುತಿಪರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸ್ತೋತ್ರಗಳಲ್ಲಾಗಲೀ ಕನ್ನಡ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಾಗಲೀ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಈಚೆಗೆ ಎಂದರೆ ೧೯/೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಒಬ್ಬಿಬ್ಬ ದಾಸರು ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಶ್ರೀ ನರಹರಿತೀರ್ಥರಲ್ಲಿ ನಾವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕಾದದ್ದು, ಶ್ರೀಪಾದರಾಜಾದಿಗಳ ರಚನಾ ಶೈಲಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದದ್ದಲ್ಲದೆ, ಸಾಮಾನ್ಯರ ನಿರೂಪಣ ವಿಧಾನವನ್ನಲ್ಲ. ಅವರು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ನೇರ ಶಿಷ್ಯರು. 'ಹೊರಗಿನವರಾದರೂ' ಮಾಧ್ವ ಪೀಠವನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸುವಷ್ಟು ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವರು. ಅವರು ಈ ಬಗೆಯ ಕೆಳಮಟ್ಟದ ಕೀರ್ತನೆಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಗರ್ಹಣೀಯ ಅಂಶವೇ ಸೈ ಮತ್ತು ದಾಸಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೊದಲ ಹಾಡುಗಳೆಂದು ಇವನ್ನು ಗಣಿಸುವುದು ಸರ್ವಥಾ ಸಲ್ಲದು. ದಾಸಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಅದರಿಂದ ಅಪಚಾರವೆಸಗಿದಂತಾದೀತು.

ಇಷ್ಟೊಂದು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರ ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೇ ತನ್ನ ಭಾಷಾ ಅಶುದ್ಧತೆಯಿಂದ ಒಡೆದು ತೋರುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ, ದಾಸಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸಿದ್ದ ನಿಷ್ಠಾವಂತ ಮಾಧ್ವರೇ ಆದ ಈರ್ವರು ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಿರೋಧಿಸಿ ಬರೆದಿದ್ದಾಗಲೂ ಅನೇಕಾನೇಕರು ಮತ್ತೂ ಮತ್ತೂ ಶ್ರೀ ನರಹರಿ ತೀರ್ಥರನ್ನು ದಾಸಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಗಮನಿಸಲೇ ಬೇಕಾದ ಕಠೋರಸತ್ಯದ ಮಾತೆಂದರೆ, ಶ್ರೀ ನರಹರಿತೀರ್ಥರಂಥವರು ಇಷ್ಟೊಂದು ಕೆಳಮಟ್ಟದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತ ಹೋದರೆ ಅದು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಯತಿವರ್ಯರ ಅವಹೇಳನ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

೩

# ಕವಿಯಾಗಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ

**ಕೆ.ವಿ. ತಿರುಮಲೇಶ್**

**ಕ**ತೆ, ಕಾದಂಬರಿ, ವಿಮರ್ಶೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ - ಹೀಗೆ ಹಲವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಕವಿತೆಗಳನ್ನೂ ಬರೆದರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕುತೂಹಲಕರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೆದುರಿಸಿಕೊಂಡೇ ನಾವು ಯು. ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕಾವ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಓದಿಗೊಳಗಾದಂತೆ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳು ಆಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವ. ಆದರೆ ಇದೇನೂ ಜಾಗತಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಲ್ಲ. ಥಾಮಸ್ ಹಾರ್ಡಿ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆಯುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬರೆಯಲು ತೊಡಗಿದ. ನಂತರ ಅವನು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲೇ ಇಲ್ಲ. ತಾನು ಕವಿಯಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಬೇಕೆನ್ನುವುದೇ ಹಾರ್ಡಿಯ ಬಯಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ಹಾರ್ಡಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಜನ ಕೊಂಡಾಡುವಂತೆ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಡಿ.ಎಚ್. ಲಾರೆನ್ಸ್‌ನ ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಇದೇ -- ಆದರೆ ಲಾರೆನ್ಸ್ ಮಾತ್ರ ತಾನು ಕವಿಯಾಗಿಯೇ ಜನರ ನೆನಪಿನಲ್ಲುಳಿಯ ಬೇಕೆಂದೇನೂ ಬಯಸಲಿಲ್ಲ. ಅಂಥ ಬಯಕೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಗೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಕವಿತೆ ಬರೆದದ್ದು ಸಂಖ್ಯೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಡಿಮೆ. ಇದುವರೆಗೆ ಬಂದ ಕವನ ಸಂಕಲನಗಳು ಮೂರು : *೧೫ ಪದ್ಯಗಳು (೧೯೭೦), ಅಜ್ಜನ ಹೆಗಲ ಸುಕ್ಕುಗಳು (೧೯೮೯)* ಮತ್ತು *ಮಿಥುನ (೧೯೯೨)*. ಇವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಣ್ಣ ದೊಡ್ಡ ರಚನೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟು ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕಿದರೆ ಸುಮಾರು ೯೩ ಆಗುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟೇನೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕವಿತೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡುವುದು ಅದರ ತೀವ್ರತೆಯಿಂದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ, ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕೊಡುಗೆ ಕಡೆಗಣಿಸುವಂಥದಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಕವಿತೆಗೇ ತಮ್ಮನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇದ್ದರೂ ಅವರ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವುದು ಕವಿತೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಒಟ್ಟಾರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದಿದವರು ಒಪ್ಪುವ ಮಾತು. ಸ್ವತಃ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೇ ಇದರ ಅರಿವಿದೆ. *ಅಜ್ಜನ ಹೆಗಲ ಸುಕ್ಕುಗಳು* ಸಂಕಲನದ

ಮೊದಲ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅವರು, "ಕವಿತೆ ನನ್ನ ಪಾಲಿಗೆ ಕೆಲವು ಕಾಲ ಹಿಡಿದಿದ್ದು, ಬಿಟ್ಟು, ಮತ್ತೆ ಬರಬಹುದಾದ್ದು. ಐವತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಯ ಗುಂಗಿನಲ್ಲಿದ್ದವ ಕಥೆಗಾರನಾದೆ. ಆದರೆ ಕಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲೂ ಕವಿತೆಯನ್ನೇ ಬರೆದೆ. ನನ್ನ ಚಿಂತನೆಗಳೂ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಶಿಸ್ತಿನವದಲ್ಲ--ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಒಲಿದ ಮನಸ್ಸಿನವನದು. ಇದು ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯ ಮಾತೂ ಅಲ್ಲ, ಹಿಂಜರಿಕೆಯದೂ ಅಲ್ಲ--ಅದು ನಾನಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ನನ್ನ ಓದುಗರಿಗೆ ನಿವೇದಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯ ನನ್ನ ಭಾವವನ್ನೂ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಸದಾ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದು ತನ್ನ ಶುದ್ಧ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನನ್ನಿಂದ ಆಗೀಗ ಬರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿದೆ," ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅವರು ಒಡ್ಡುವುದು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು, ಎಂದರೆ ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕ ಸತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸತ್ಯವೇ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಹಾಗೂ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸತ್ಯದ ತಾಣ ಕವಿತೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಕವಿತೆಯ ಕಡೆಗೇ ಅವರ ಒಲವು. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ತಾನು ಬರೆದ ಕತೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಲ್ಲ ಪ್ರಚ್ಛನ್ನ ಕವಿತೆಗಳೇ ಎನ್ನುವುದು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಮಾತಿನ ಆಶಯ. ಅವರ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಓದಿದವರು ಸಹಾ ಬಹುಶಃ ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಲೇಖನಗಳಲ್ಲೂ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಓದುಗರನ್ನು ಸೆರೆಹಿಡಿಯುವುದು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯಲ್ಲದೆ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗಿರುವ ಗೆಲ್ಲುವ ಹಟವಾಗಲಿ, ನಿರ್ಣಯ ನೀಡುವ ಧಾವಂತವಾಗಲಿ ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ.

ಆದರೂ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಕವಿತೆಗೆ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದೊಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಇದೇನೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ನಾವು ರಶ್ಯನ್ ವಿಮರ್ಶಕ ಬಖ್ತೀನ್‌ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಆಲಿಸಬೇಕು. ಬಖ್ತೀನ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ, ಕಾದಂಬರಿ ಅದರ ಜೀವಾಳದಲ್ಲೇ ಬಹುಳತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಕಲೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಕೇಳಿಸುವುದು ಒಬ್ಬನ ಮಾತೂ ಅಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಷೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಹಲವು ಉಪಭಾಷೆಗಳ ಸಂಗಮ - ಒಂದು ಸಂತೆಯ ಹಾಗೆ. ಬಹುಳತೆ, ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವೈರುಧ್ಯತೆಗಳು ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಸಹಜವಾದ ಗುಣಧರ್ಮಗಳು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಕವಿತೆ ಒಂದು ಭಾಷೆಯನ್ನು, ಒಂದು ಶೈಲಿಯನ್ನು, ಒಂದು ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಕಲೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿ ನೇರವಾಗಿ ಓದುಗರ ಜತೆ ಮಾತಾಡುವಂತೆ, ತನ್ನ ಆಂತರ್ಯವನ್ನು ತೆರೆದಿಡುವಂತೆ ಅನಿಸುವುದು. ಈ ಸ್ಥೂಲ ವಿವರಣೆಗೆ ಅಪವಾದಗಳಿರುವುದು ನಿಜವಾದರೂ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಕವಿತೆಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ತನ್ನ 'ಸ್ವಭಾವ'ವನ್ನು ಮೀರಿ ಇನ್ನೊಂದರ ಕಡೆ ಚಾಚುವ ಕಾದಂಬರಿ ಕವಿತೆಯಂತೆಯೂ ಕವಿತೆ ಕಾದಂಬರಿಯಂತೆಯೂ ಕಾಣಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕತೆ-ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮಿಶ್ರಧಾತುಗಳಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರ ಅನುಯಾಯಿಯಾಗಿದ್ದ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ನೆರಳಿನಲ್ಲೇ, ಅವರ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಲೇ, ತಾವೂ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲು ತೊಡಗಿದವರು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಆರಂಭದ ಕವಿತೆಗಳ ಮೇಲೆ ಆಧುನಿಕ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕವಿಗಳಾದ ಯೇಟ್ಸ್, ಎಲಿಯಟ್, ಆಡೆನ್ ಮುಂತಾದವರ ಪ್ರಭಾವವಿರುವ ಹಾಗೇ ಅಡಿಗರ ಪ್ರಭಾವವೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇತ್ತು. ತಮ್ಮ ಮೊದಲ ಕವನ ಸಂಗ್ರಹವಾದ ೧೫ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದಾಗ - - ಎಂದರೆ, ೧೯೫೨ರಲ್ಲಿ - - ಅನಂತಮೂರ್ತಿಗೆ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ವರ್ಷ ವಯಸ್ಸು. ಅಡಿಗರ ಪ್ರಮುಖ ಕವನ ಸಂಕಲನವಾದ ಚಂಡೆ ಮದ್ದಳೆ ೧೯೫೪ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅಲೆಯನ್ನು ಆಗಲೇ ಎಬ್ಬಿಸಿತ್ತು. ಅಡಿಗರ ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಅವರ ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದ "ಹಿಮಗಿರಿಯ ಕಂದರ" (೧೯೫೨) ಮತ್ತು "ಗೊಂದಲಪುರ" (೧೯೫೩) ಎಂಬ ಎರಡು ಕವಿತೆಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಕ್ರೋಧ, ವಿಷಾದ, ಪ್ರೀತಿ, ವ್ಯಂಗ್ಯ, ವೈರಾಗ್ಯ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ಭಾವಗಳನ್ನೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ತರುವ ಶೈಲಿ ಅಡಿಗರದು. ನಿಂತ ನೀರಿನಂತಿರುವ ಸಮಾಜವೊಂದನ್ನು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಡಿದೆಬ್ಬಿಸುವಂಥ ಮನೋಧರ್ಮ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದು. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ದೊರೆತು ಇನ್ನೂ ದಶಕ ಕಳೆಯದೆ ಇದ್ದರೂ ದೇಶದ ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕರು -- ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜವಾಹರಲಾಲ ನೆಹರೂ -- ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತವನ್ನು ದಿಕ್ಕೆಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆನ್ನುವುದು ಅಡಿಗರ ಭಾವನೆಯಾಗಿದ್ದಿತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ 'ಕಟ್ಟುವೆವು ನಾವು' ಸಂಕಲನದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಅಡಿಗರು ೧೯೫೮ ರ ವೇಳೆಗೆ ಆದರ್ಶವಾದದಲ್ಲಿ ಭ್ರಮನಿರಸನಗೊಂಡಿದ್ದರು. ಅವರ "ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ : ೧೯೫೮ ರ ಪಾಠ" ಮತ್ತು "ನೆಹರೂ ನಿವೃತ್ತರಾಗುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂಬ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಕವಿತೆಗಳು ೧೯೫೮ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದುವು. ಈ ಕವಿತೆಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ, ನಂತರದ ಅವರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕೃತಿಗಳೂ ರಾಜಕೀಯ ಭ್ರಮನಿರಸನದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದುವೇ. ಅಡಿಗರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಎರಡು ರೀತಿಯದು : ಒಂದನೆಯದಾಗಿ, ಅವರ ಕವಿತೆಗಳು ವಸ್ತುವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಸಮಕಾಲೀನ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಶೈಲಿ ಬಿಗುವಾಗಿಯೂ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿಯೂ -- ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅತ್ಯಂತ ಜಿಗುಟಾಗಿಯೂ --ಸಾಂದ್ರೀಕರಿಸಲು ಸುರುವಾದುದು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವತ್ತೂ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಶೈಲಿಗೆ ಅವಿನಾ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ; ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸರಳವಾದ ಆದರ್ಶಯುಗ ಮುಗಿದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ವಾಸ್ತವಯುಗ ಮೊದಲಾದದ್ದರ ಸಂಕೇತವೇ ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಈ ಮಾರ್ಪಾಡು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೂ ಈ ತರದ ಬರವಣಿಗೆ ಓದುಗರನ್ನು ಕವಿಯಿಂದ ದೂರವಿಟ್ಟುದು ನಿಜ. ಅಡಿಗರ ಕವಿತೆಗಳ ಉತ್ಸಾಹಿ ಓದುಗರಾಗಿದ್ದ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಆಪಾದನೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತಿದ್ದ ಅವುಗಳನ್ನು ಓದುಗರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಿಸುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾವಾಗಿಯೇ ತೊಡಗಿದ್ದರು.

ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಅಡಿಗರ ಮತ್ತು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಮನೋಧರ್ಮಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅಡಿಗರ ನಂಬಿಕೆಯ ಖಚಿತತೆ ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದ ಬಂದ ಠೇಂಕಾರ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ -- ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಇನ್ನೂ ಅನುಮಾನದ ಹೆಜ್ಜೆಗಳನ್ನಷ್ಟೆ ಮುಂದಿಡುತ್ತಿದ್ದವರು. ೧೫ ಪದ್ಯಗಳ ಪೂರ್ತಾ ನಾವು ಕಾಣುವುದು ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನೇ.

ಈ ಸಂಕಲನದ ಪ್ರಥಮ ಕವಿತೆ ನಾಲ್ಕು ಭಾಗಗಳ "ರಾಜನ ಹೊಸ ವರ್ಷದ ಬೇಡಿಕೆಗಳು" ಎಂಬ ರಚನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ರಾಜ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಪರ್ಸೋನಾ ಅರ್ಥಾತ್ ಮುಖವಾಡವೊಂದನ್ನು ಕವಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕವಿತೆಯ ದಿನಾಂಕ ೧ ಜನವರಿ ೧೯೫೭. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕವಿತೆ ಅದರ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಈ ಪಾತ್ರದ ಹೊಸ ವರ್ಷದ ಬೇಡಿಕೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದೆ--ಕ್ರತು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ದುರ್ಬಲವಾದ ನವ್ಯದ ಮಾದರಿ ನಾಯಕ ತಾನು ಬಹುಶಃ ನಂಬದ ದೇವರಲ್ಲಿ ಲೇವಡಿಯಿಂದಲೋ ಕಳಕಳಿಯಿಂದಲೋ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗದಂಥ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿನಂತಿಗಳಿವು. ಟಿ.ಎಸ್. ಎಲಿಯಟ್‌ನ "ದ ಲವ್ ಸಾಂಗ್ ಆಫ್ ಆಲ್‌ಫ್ರೆಡ್ ಜೆ. ಪ್ರೂಫ್ರಾಕ್"ನ ನೆನಪು ಮಾಡುವ ಈ ಕವಿತೆಯ ನಾಯಕ ಮಾತ್ರ ಇಳಿವಯಸ್ಸಿನವನಲ್ಲ, ತರುಣ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ದುರಂತವನ್ನು ಇಮ್ಮಡಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಜ ನಿಜಕ್ಕೂ ಖೋಜಾರಾಜ. ಅವನಂಥವರಿಗೆ ಬಯಕೆಯ ಆತುರ ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲ. ಕಾಮದಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಅವರು ಮುಟ್ಟುವುದರಿಂದಲೇ ತೃಪ್ತರು. ಕವಿತೆಯ ನಾಲ್ಕನೆ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ರಾಜ 'ಕೊನೆಗೊಂದು ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯ ದಯ ಮಾಡು --' ಎಂದು ದೇವರನ್ನು ಕೋರುವುದು ಇಷ್ಟೇ:

> ಕರುಣಾಳು, ಮುಸುಕಿದೀ ಮಬ್ಬಿನಲಿ
> ಉಸಿರು ಕಟ್ಟಿಸುವ ಜೋತ ಸೂರುಗಳ ಕೆಳಗೆ
> ಪೇಟೆಗಳಲ್ಲಿ, ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ, ಸಂದಿಗೊಂದಿಗಳಲ್ಲಿ
> ಕಂಗಾಲುಗೊಳಿಸಿದ ಮುಹೂರ್ತವೂ ಕಳೆದೀಗ
> ಜಡ್ಡು ಕಟ್ಟಿಸುವ ನಿರ್ವಿಕಾರದ ಬಿಂಕು ಬಡಿದಂಥ ಖೋಜಾರಾಜರು ನಾವು
> ಬಯಕೆಯಾತುರವಿರದೆ
> ತೊಡೆ ನಡುವೆ ಕೈ ಮುಗಿದು ದೈನ್ಯ ಭಂಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೂತು ಕಾದಿಹೆವೆಂದು
> ನೀನು ಕೇಳಿರಬಹುದು; ಏನೇ ಇರಲಿ
> ನೀನಿಷ್ಟು ದೂರ ಕಾಲು ಬೆಳೆಸುವುದು ಬೇಡ,
> ಕೈಹಿಡಿದು ನಡೆಸುವುದು ಬೇಡ.
> ದಯವಿಟ್ಟು ನಮ್ಮೆಡೆಗೆ ನಿರಿಯ ಚಿಮ್ಮಿಸಿ ನಡೆದು ಬರಲಷ್ಟು ಹುಡುಗಿಯರು.
> ದೃಷ್ಟಿ ಸುಳಿದೋ ಅಥವಾ
> ಆರತಿಯನೆತ್ತಿಯೊ
> ಇತ್ತೀಚೆ ಕಲಿತ ಹೊಸ ಹಸೆಹಾಡು ಹಾಡಿಯೊ

ಉಪಚಾರ ಗಿಪಚಾರ ಮಾಡಲೇಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ.
ಮೃದುವಾಗಿ ಸೋಕಿಸಿ ಬೆರಳ
ಬಳೆಸರಿಸಿ, ನಗಿಸಿ, ಎದೆ ಕುಣಿಸಿ
ಕತ್ತಲಲಿ ಕಡ್ಡಿಗೀರಲಿ
ಸಾಕು.

ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಈ ಕವಿತೆ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು. ಅವರೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ, ಅಡಿಗರು ಐದು ತಿಂಗಳ ನಂತರ, ಮೇ ೧೯೫೮ರ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ, ಪ್ರಕಟಿಸಿದ "ಪ್ರಾರ್ಥನೆ" ಎಂಬ ಕವಿತೆಗೂ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಈ ಕವಿತೆಗೂ ತುಂಬಾ ಹೋಲಿಕೆಯಿದೆ. ಅಡಿಗರ ಕವಿತೆಯೂ ದೇವರ ಮುಂದೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಾರ್ಥನಾರೂಪದ್ದು -- ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು 'ಪ್ರಾರ್ಥನೆ'. ಕವಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭುವಿನ ಮುಂದಿರಿಸುವ ಹಲವು ಬೇಡಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಗಿನದೂ ಸೇರಿದೆ :

ತೆಕ್ಕೆಗೊಗ್ಗದ ಹಗಲುಗನಸಿನ ದಢೂತಿ ತೊಡೆ
ಸಿಕ್ಕದೇ ಸಿಕ್ಕಿದಂತಾಗಿ ತೂಬನು ತೆಗೆವ
ಸ್ವಪ್ನೇಂದ್ರಿಯ ಸ್ವಯಂಚಾಲಕಕೆ ತಡೆಹಾಕು;
ಅಲ್ಲದೇ, ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಬತ್ತಲೆ ಸುಳಿವ
ಅಪ್ಸರೆಯರ ಅನಂಗಸಂಘಟ್ಟನೆಗೆ ವೃಥಾ
ಮುಷ್ಟಿಮೈಥುನದಹಂಕಾರ ಕೆರಳಿಸಬೇಡ.
ಕಳುಹಿಸಯ್ಯಾ ಬಳಿಗೆ ಕೃಪೆತಳೆದು ಆಗಾಗ್ಗೆ
ವಾಸ್ತವದ ಹೆಣ್ಣುಗಳ, ನಿಜದ ತೊಡೆಗಳ, ಆತ್ಮ
ಹೊಕ್ಕು ತಿಕ್ಕಲು ತಕ್ಕ ಸುಕ್ಕಿರದ ಹೊಸ ತೊಗಲುಗಳ.

ಎರಡೂ ಕವಿತೆಗಳಿಗೆ ಸ್ವಪ್ನಸ್ಖಲನ, ಮುಷ್ಟಿಮೈಥುನ, ಷಂಡತನ ಮುಂತಾದದವುಗಳ ಕುರಿತಾದ ಭಯ ಹಾಗೂ 'ವಾಸ್ತವದ ಹೆಣ್ಣುಗಳ' ಕುರಿತಾದ ಆರ್ತತೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ್ದು. ಆದರೂ ಅಡಿಗರ "ಪ್ರಾರ್ಥನೆ" ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕವಿತೆಗಿಂತ ಹಲವು ತರದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವೂ ಆಗಿದೆ. ಎರಡೂ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಗ್ಯವಿದ್ದರೂ, ಅಡಿಗರ ಕವಿತೆ ದೇವರ ತಲೆಗೆ --ಆ ಮೂಲಕ ಸಮಕಾಲೀನ ತಲೆಗೆ -- ಕುಟ್ಟುವಂಥ ಠೇಂಕಾರವುಳ್ಳದ್ದು. ಕವಿತೆಯಾಗಿ, ಹೆಚ್ಚು ಬಿಗುವಿನಿಂದಲೂ ಬಂಧದಿಂದಲೂ ಕೂಡಿದುದು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅಡಿಗರಿಗೆ ಸಹಜ ವಾದ ಧನಾತ್ಮಕ ಉಪಸಂಹಾರವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು, ಅದು ಹೊಸ ಎಚ್ಚರ ಮತ್ತು ಅರಿವುಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. 'ಪೂರ್ಣಾವತಾರಿ ವಿನತಾಪುತ್ರ' ಬರಲಿ ಎಂಬ ಆಶಯದೊಂದಿಗೆ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವ ಅಡಿಗರ "ಪ್ರಾರ್ಥನೆ" ಅವರ ಹಲವು ಬೋಧನಾತ್ಮಕ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ "ರಾಜನ ಹೊಸವರ್ಷದ ಬೇಡಿಕೆಗಳು" ವ್ಯಂಗ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿದ್ದರೂ ಆ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಸಮಕಾಲೀನ ಅರಿವಿನಿಂದ ಬಂದ ಆತ್ಮಾವಹೇಳನ ದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯೇ ವಿನಾ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜ ಕುರಿತಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರೋಧದಂತಲ್ಲ.

ಸಡಿಲು ಬಂಧದ ಲಘು ಮಾತುಗಳ ಈ ಕವಿತೆ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರತಿನಾಯಕನೊಬ್ಬನ ಉಡಾಫೆಯ ಮಾತುಗಳಂತೆ ಅನಿಸಿದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ -- ಅದು ಕವಿತೆಯ ಒಂದು ಅರ್ಥವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. "ರಾಜನ ಹೊಸವರ್ಷದ ಬೇಡಿಕೆಗಳು" ಬಂಧದಲ್ಲಿ "ಪ್ರಾರ್ಥನೆ"ಯಷ್ಟು ಬಿಗಿಯಾಗಿ ಅಥವಾ ಜಿಗುಟಾಗಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೂ ಅದರ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾವಯವವಾಗಿ ಬರುವ ಸಂಗತಿಯೇ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಗೆ ತಮ್ಮ ಕವಿತೆಗೊಂದು ಉಪಸಂಹಾರವೀಯುವ ತವಕವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬೋಧನಾತ್ಮಕತೆ ಅವರ ಧಾಟಿಯಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ, "ರಾಜನ ಹೊಸವರ್ಷದ ಬೇಡಿಕೆಗಳು" ಈ ಅಡಿಗರ ಕವಿತೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾಲದ ನವ್ಯ ಮನೋಭಾವ ವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಂತೆಯೂ ರೂಪಿಸುವಂತೆಯೂ ಇತ್ತು ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು.

"ರಾಜ ಮತ್ತು ಬಾವಲಿ", "ಅರುಂಧತಿಗೆ", ಮತ್ತು "ರಾಜನ ಕಳವಳದ ಪದ್ಯ" ಎಂಬ ರಾಜನ ಮುಖವಾಡದ ಇತರ ಪದ್ಯಗಳೂ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಮೊದಲ ಸಂಕಲನ ದಲ್ಲಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಸರಿಸುಮಾರು ಐದನೇ ದಶಕದ ಮಧ್ಯಭಾಗಕ್ಕೆ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡುವು. ಯೇಸು ಕ್ರಿಸ್ತ, ಬುದ್ಧ, ಸಾಕ್ರೇಟೀಸ್, ಗಾಂಧಿ ಈ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜನ 'ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಧ್ಯತೆ'ಯಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ರಾಜನಿಗೆ ಇಂಥ ತುಯ್ತುವಿದೆಯೇ ವಿನಾ ಹೀಗಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿರುವಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ, ಇಂಥ ತುಡಿತಗಳ ಮೂಲಪ್ರೇರಣೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕವಾದುವೇ -- ಯೇಟ್ಸ್, ಎಲಿಯಟ್, ಲಾರೆನ್ಸ್ -- ವಿನಾ ನಿಜವಾದ ಜೀವನದ್ರವ್ಯಗಳಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಇದೇ ಆ ಕಾಲದ ನವ್ಯನಾಯಕನ ದುರಂತ. ಇದೇ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ನವ್ಯ ಕತೆಗಳೂ ಬಂದುವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು : ೧೯೫೭ ರಲ್ಲಿ ಅವರ ಸಣ್ಣಕತೆ "ಖೋಜರಾಜ" ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು (೧೯೬೩ ರ ಕಥಾಸಂಕಲನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕತೆ ಸಂಕಲನಗೊಂಡಿದೆ). ಇದೊಂದು ಲಾರೆನ್ಸಿಯನ್ ಕತೆ -- ರಾಜ, ಅರುಂಧತಿ ಇಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಗಳು ಹಾಗೂ ಕಾಮದ ತುಡಿತಗಳು, ವೈರಾಗ್ಯ ಎಲ್ಲವೂ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹಾಗೇ. ಈ ರೀತಿ, (ಖೋಜ) ರಾಜ ಐವತ್ತರ ದಶಕದ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಮುಖವಾಣಿ -- ಆ ಕಾಲದ ಅವರ ಕತೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿದಂತೆಯೇ ಕವಿತೆಗಳನ್ನೂ ಈ ಕಥಾಪಾತ್ರದ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯೇ ಬಹುತೇಕ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯದ ಆರಂಭದ ಮಜಲಿಗೂ ಇದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗುತ್ತದೆ.

೧೫ ಪದ್ಯಗಳು ೧೯೭೦ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದರೂ, ಅದರ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕವಿತೆಗಳ ರಚನೆ ೧೯೫೫-೫೭ ರ ಅವಧಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಎರಡನೆ ಕವನ ಸಂಕಲನ ಅಜ್ಜನ ಹೆಗಲ ಸುಕ್ಕುಗಳು ೧೯೮೯ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಈ ಸಂಕಲನದ ಬಹುತೇಕ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದುದೂ ಇದೇ ವರ್ಷ -- ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಕೇರಳದ ಕೋಟ್ಟಯಮ್‌ನಲ್ಲಿ ಮಹಾತ್ಮಾಗಾಂಧಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕುಲಪತಿಗಳಾಗಿ ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವೇಳೆ, ಒಂದು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ಸೆಲೆಯಿಂದ ಎಂಬಂತೆ ಮೂರು ತಿಂಗಳ ಅಂತರದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದ ರಚನೆಗಳು

ಇವು ಇನ್ನುಳಿದುವು ೧೯೮೫ ಮತ್ತು ೮೮ಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುವು. ಎಂದರೆ, ಮೊದಲ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಸಂಕಲನಗಳ ಕವಿತೆಗಳ ನಡುವೆ ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಿಗೂ ಮಿಕ್ಕ -- ಅರ್ಥಾತ್ ಒಂದು ತಲೆಮಾರಿನ -- ಅಂತರವಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಗೆ ಭಾರೀ ಹೆಸರು ತಂದುಕೊಟ್ಟ ಅವರ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿ ಸಂಸ್ಕಾರ ೧೯೬೬ ರಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು ಕಂಡಿತು. (ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ, ೧೯೭೬ ರಲ್ಲಿ, ಅದರ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷಾಂತರ -- ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾಜನ್ ಮಾಡಿದ್ದು -- ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿತು.) ಈ ಮಧ್ಯೆ ಅವರ ಎರಡನೆ ಕಾದಂಬರಿಯಾದ ಭಾರತೀಪುರ ೧೯೭೩ ರಲ್ಲಿ, ಮತ್ತು ಮೂರನೆ ಕಾದಂಬರಿ ಅವಸ್ಥೆ ೧೯೭೮ ರಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದುವು ಎಂದರೆ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಮೊದಲ ಮತ್ತು ಎರಡು ಸಂಕಲನಗಳ ಕವಿತೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ನಾವು ಕಾಣುವುದು ಈ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾದಂಬರಿ ತ್ರಿವಳಿಗಳನ್ನು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ; ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದಲಿತ - ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಗಳ ಮುನ್ನಡೆ ಹಾಗೂ ಇದರಿಂದಾಗಿ ತಲೆದೋರಿದ ನವ್ಯೋತ್ತರ ಒಲವುಗಳು. ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಈ ಅಡಿಗೋತ್ತರ ಕ್ರಾಂತಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಒಟ್ಟಾರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು, ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು, ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿದಂತೆಯೇ, ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಈ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಹಿಂದಿನ ಒಂದು ಮೌನಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

'ಅಜ್ಜನ ಹೆಗಲ ಸುಕ್ಕುಗಳು' ಸಣ್ಣ ದೊಡ್ಡ ಒಟ್ಟಾರೆ ಮೂವತ್ತಾರು ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಮೊದಲ ನೋಟದಲ್ಲೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುವುದು ಈ ಕವಿತೆಗಳ ಮುಕ್ತತನ ಮತ್ತು ವಸ್ತುವೈವಿಧ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ರಾಜನ ಮುಖವಾಡವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ನೇರವೂ ಋಜುವೂ ಬೆತ್ತಲೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ರಾಜನ ಮುಖವಾಡವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದೆಂದರೆ, ಅನಗತ್ಯದ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ಬಿಡುವುದೆಂದೂ ಅರ್ಥ. ರಾಜನಿಗೆ ಭೋಗಿಯಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಯೋಗಿಯಾಗುವುದು ಒಂದು ಹಳವಳಿಕೆಯಾದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಕವಿಗೆ ಇವೆರಡೂ ಅಲ್ಲದ ಮಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದೊಂದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ರಾಜನ ಆರ್ತತೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಪೋಜಿನಂತೆನಿಸಿದರೆ, ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಮತ್ತೆ ಬರೆಯಲು ಸುರುಮಾಡಿದ ಕವಿಯ ಧ್ವನಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಮಂಕಿನಿಂದ, ಅರೆಮರೆವಿನಿಂದ ತಾನೇ ಎಚ್ಚೆತ್ತುಕೊಂಡ ಒಂದು ಪಾತ್ರ ನಮಗಿಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದು. (ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಚಂದ್ರಿಯ ಜತೆ ಮಲಗಿ ಆ ಮೂಲಕ ಎಚ್ಚರಗೊಂಡ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ.) ಆದ್ದರಿಂದ ಇಡೀ ತುಡಿತ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ್ದು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯಾವುದೇ ಥಿಯರಿಯ, ಯಾವುದೇ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹದ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಬರೆದ ರಚನೆಗಳಿವು. ಅಡಿಗತ್ವವನ್ನೂ ಕೂಡಾ ಅವರು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದೆಂದರೆ, ಕವಿತೆಯ ಹಂಗನ್ನೂ ಸಹಾ ತೊರೆದು ಕವಿತೆ ರಚಿಸಿದ್ದು -- ಇದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೈವವನ್ನೇ ಬದಿಗಿರಿಸಿ

ದೈವಪೂಜೆ ಮಾಡಿದ ಹಾಗೆ! ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರದ್ಧಾವಂತ ಭಕ್ತ ಹೇಗೆ ದೇವರನ್ನೂ ನಿರಕಾರಿಸ ಬಲ್ಲನೋ ಹಾಗೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕಾವ್ಯ. ರಾಜನ ಸಭಾಕಂಪನ ಗೂರದ ಮಾತಾಯಿತು; ಈಗ ಕವಿತೆ ಮತ್ತು ಓದುಗರ ನಡುವೆ ಯಾವ ಅನಗತ್ಯ ನಾಟಕ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ರಿಕ್ತ ರಂಗಭೂಮಿ - - ಇಡೀ ಭಾರತವೆ ಇದರ ಕಥಾನಕ ಹಾಗೂ ಬಹುಶಃ "ಮತ್ಸ್ಯಾವತಾರ"ದಂಥ ಕವಿತೆ ಕವಿತೆಯ ಕುರಿತಾದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೇಳಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಭಗವಂತನ ಹತ್ತು ಅವತಾರಗಳ ಆಟ ಭೂಮೀಲಿ ಶುರುವಾಗೋದೆ
ಮೀನಿಂದ
ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಬಡಬಗ್ಗರು ಹಸಿದು ಮಾಡೊ ಊಟ ಶುರುವಾಗೋದು ಕೂಡ
ಮೀನಿಂದ.

ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗುವ ಈ ಕವಿತೆ ಮಲೆಯಾಳ ಭಾಷೆಯ ಆದಿಕವಿಯೆಂದು ಹೆಸರಾದ ಹದಿನಾರನೆ ಶತಮಾನದ ಗಾಣಿಗ ಜಾತಿಯ ಶೂದ್ರ ಕವಿ ತುಂಜತ್ತ್ ಎಡುತ್ತಚ್ಚನ್ ಕವಿತೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ರೀತಿಯನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈತನಿಗೆ ಶ್ರೀಹರಿಯ ಭಕ್ತಿಯೆಂದರೆ 'ತೆಂಗಿನೆಣ್ಣೆ ಬೆರೆಸಿದ ಬಿಸಿಬಿಸಿಗಂಜಿ ಊಟ'ವಾದರೆ, ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು 'ನೆಂಚಿಕೊಳ್ಳಕ್ಕೆ ರುಚಿ ರುಚಿ ಹುರಿದ ಮೀನು' ಹಾಗೂ ಭಗವಂತ ಎಂದರೆ :

ದುಡಿಮೇಲಿ, ದಣಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳೊ ನಿದ್ದೇಲಿ
ಮನಸ್ಸಲ್ಲಿ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿ
ಮಣ್ಣಿನ ಮರ್ತ್ಯ ಹಣತೇಲಿ, ಸತತ
ಉರಿಯೋ ದೀಪ

ಆದರೆ, ಅದೇ ಕಾಲದ ಭಟ್ಟತಿರಿಗೆ 'ದೇವರ ಮೇಲೆ ಆಸೆ, ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದರೆ ಇಷ್ಟ,' ಆದ್ದರಿಂದ 'ಕಾವ್ಯ ಬಲು ಕಷ್ಟ.' ಭಟ್ಟತಿರಿ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಕಾರ ಕಾವ್ಯ ರಚನೆಗೆ ಶ್ರಮಿಸುವ ಕಾವ್ಯಾಸಕ್ತ. ಮಿಂದು, ಮಡಿಯುಟ್ಟು, 'ಶ್ರದ್ಧಾವಂತ ವ್ರತದಲ್ಲಿ ಬರೀತ ಹೊಡೀತ' ಕೂತಿದ್ದ ಈ 'ಶುದ್ಧ ಶಾಖಾಹಾರಿ ಘನಕವಿಗೆ' ಎದುರಾಗಿ ಎಡುತ್ತಚ್ಚನ್ :

ಬೆವರಿದ ಕಂಕುಳನ್ನ ಪಾಣಿಪಂಚೇಲಿ ಒರಸಿಕೋತ,
ಕವಳ ಜಗೀತ, ತುಂಟ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ನಗುತ್ತ, ಕಳ್ಳು ಕುಡಿಯೊ
ಮಲಯಾಳ ಕವಿ ಎಡುತ್ತಚ್ಚನ್ ಸಲೀಸಾಗಿ
ಅಂದನಂತೆ :
"ಶುರುಮಾಡೋದೆಲ್ಲ ಮೀನಿಂದಲೇ ತಾನೇ?"

ಇದು ಗುರುವಾಯೂರ್ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಡವ ಬಲ್ಲಿದರೆಂಬ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದೆ ಭಕ್ತರು ಮಾಡುವ ಉರುಳುಸೇವೆ ನೋಡಿ ಬಂದ ಕವಿಗೆ ಗತಕಾಲದ ಫ್ಯೂಡಲ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೇಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಕೇರಳದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತಕನೊಬ್ಬ ಈ ವೃತ್ತಾಂತವ

ನ್ನೊಂದು ನಿದರ್ಶನವನ್ನಾಗಿ ಅದರ ಒಳ 'ಅರ್ಥ' ಬಿಡಿಸಿ ನೀಡಿದ್ದು. ಉರುಳುಸೇವೆಯೆಂದರೆ, ದೇವಳದ ಹೊರಸುತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಂಜಲೆಲೆಗಳ ಮೇಲೆ ಉರುಳಿಕೊಂಡೇ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ ಹಾಕುವುದು. ಇದು ಗುರುವಾಯೂರ್ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಭಕ್ತರು ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ವಿಧಾನ. ಇದರ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ನಿರೂಪಣೆ ಏನೇ ಇದ್ದರೂ, ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ 'ಎಡುತ್ತಚ್ಚನ್ ವಿಧಾನ'ಕ್ಕೊಂದು ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ. "ಶುರುಮಾಡೋದೆಲ್ಲ ಮೀನಿಂದಲೇ ತಾನೇ?" ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಗೇಲಿಯಂತೆ ಅನಿಸಿದರೂ ಎಡುತ್ತಚ್ಚನ್ ಆರನ್ನೂ ಗೇಲಿ ಮಾಡುವವನಲ್ಲ. ಶುರುಮಾಡುವುದು ಮೀನಿನಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಮೂಡುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಅದರ ದ್ವಂದ್ವಾರ್ಥದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಡುತ್ತಚ್ಚನ್ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಕೀಟಲೆಯ ಮಿಂಚೊಂದು ಮಿಂಚಬಹುದು - - ಅಷ್ಟೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಈ ಎಡುತ್ತಚ್ಚನ್ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ತಾನಾಗಿಯೇ ಕಲಿತು ವೇದೋಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಂಡ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಅವನಿಗೆ ಪರಂಪರೆಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಯಾವ ವಿವಾದವೂ ಇಲ್ಲ, ಭಟ್ಟತಿರಿಯಂಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಆತ ಗೌರವಾದರಗಳಿಂದಲೇ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದುದು. ಆದರೂ ಎಡುತ್ತಚ್ಚನ್ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಆರಿಸಿಕೊಂಡುದು ಮಲೆಯಾಳ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಕಿಳಿಪ್ಪಾಟ್ (ಗಿಳಿಹಾಡು) ಎಂಬ ದೇಸೀ ಛಂದಸ್ಸನ್ನು. 'ಹೊರ' ಜಾತಿಯವನಾದ ಎಡುತ್ತಚ್ಚನ್‌ಗೆ ಕಾವ್ಯದ ಒಳವು ಗೊತ್ತು; 'ಒಳ' ಜಾತಿಯ ಭಟ್ಟತಿರಿಗೆ ಕಾವ್ಯದ ಹೊರಮೈ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣಿಸುವುದು. ಕಾರಣ ಎಡುತ್ತಚ್ಚನ್‌ಗೆ ಕಾವ್ಯ ಒಂದು ಹವ್ಯಾಸವಲ್ಲ, ಅದು ಅವನ ಭಕ್ತಿ ಜೀವನದ ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಅದರಿಂದಲೇ ಆತನಿಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ರಾಮಾಯಣ ಹಾಗೂ ಶ್ರೀ ಮದ್ಭಾರತದಂಥ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಜನಮೆಚ್ಚುವಂತೆ ಜನರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ರಚಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಈ ಎರಡನೆ ಕವನ ಸಂಕಲನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಎಡುತ್ತಚ್ಚನ್ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವರೆಂದೂ ಭಟ್ಟತಿರಿಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದರು ಎಂದಲ್ಲ. ಆದರೂ ಕಾವ್ಯದ ಕುರಿತಾದ ಏಸ್ತೀಟ್ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ಸಮೀಪನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಪ್ರತಿಬಾರಿಯೂ ಅದನ್ನೊಂದು 'ಶುರುಮಾಡುವಿಕೆ'ಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು 'ಅಜ್ಜನ ಹೆಗಲ ಸುಕ್ಕುಗಳು' ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ, ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆಯಾಗಲಿ, ಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆಯಾಗಲಿ, ಅಲಂಕಾರದ ಬಗ್ಗೆಯಾಗಲಿ, ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆಯಾಗಲಿ ಯಾವುದೇ ಬಿಗುಮಾನವಿರದೆ ಇರುವುದು. ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ಮೂಡಿ ಬಂದ ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯದಂಥ ರಚನೆಗಳು ಇವು. ಈ ಕವಿತೆಗಳಿಗೆ ವಚನಗಳ ಗುಣವಿದ್ದರೂ, ವಚನಗಳೆಂದು ಕರೆದರೆ ಆ ಯುಗಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದು ಹಾಗಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಾಗೆ ಕರೆಯುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇವು ಕವಿತೆಗಳೇ -- ಆದರೆ, ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಶೈಲಿಯ ಕವಿತೆಗಳು ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ಜಾಗದಲ್ಲಿರುವುದು ಜೀವನಶ್ರದ್ಧೆಯೆಂದೋ ಮಾನವೀಯತೆಯೆಂದೋ ಒಂದು ಪದದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದರೆ, ಈ ಕವಿತೆಗಳ ಕಾವ್ಯಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ವಿನಾಕಾರಣ

ಸಂಕುಚಿತಗೊಳಿಸಿದಂತೆ ಆದೀತು. ಜೀವನಶ್ರದ್ಧೆ, ಮಾನವೀಯತೆ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಈವೊತ್ತು ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಗುಣಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಯೋಗ, ಭೋಗ, ಅವಧೂತತನ, ಕಾಮ, ರಾಜಕೀಯ, ಬಹುದೃಷ್ಟಿ, ಆತ್ಮವಿಮರ್ಶನ ಎಲ್ಲವೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಬಹುದಾದರೆ ಅದು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕಾವ್ಯಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಪ್ರತಿಸಲವೂ 'ಶುರುಮಾಡೋದೆಲ್ಲ ಮೀನಿಂದಲೇ' ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿರುವ ಕಾರಣವೇ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಗೆ ಎಡುತ್ತಚ್ಚನಂತೆಯೇ ಕವಿತೆಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮಗುವಿನ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವಿರುವುದು ಅಥವಾ ಮರುಳುಶಿಲ್ಪ ಮಾಡುವ ಕಲಾವಿದನದು --ಮರಳುಶಿಲ್ಪ ಮಾಡುವಾತನಿಗೆ ತನ್ನ ಕೃತಿಗಳು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯಿರೋದಿಲ್ಲ. ತಾನು ರಚಿಸುತ್ತ ಹೋದ ಹಾಗೇ ಅವು ಅಳಿಸುತ್ತಲೂ ಇರುತ್ತವೆಯೆನ್ನೋದು ಅವನಿಗೆ ಗೊತ್ತು. ಆದರೇನು, ಅಳಿಸಿದರೆ ಮತ್ತು ರಚಿಸಬಹುದು --ತಾನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬ. ಬಹುಶಃ ಕಲಾವಿದ ಶಾಶ್ವತತೆಯ ಭ್ರಮೆಯಿಂದಲೂ, ಕೃತಿಕಾರನೆನ್ನುವ ಅಹಂಕಾರದಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತನಾದಾಗಲೇ ಉತ್ತಮ ರಚನೆಗಳು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಸೌಂದರ್ಯವೆನ್ನುವುದೂ ಇದೇ ರೀತಿ; ಸೌಂದರ್ಯದ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತದಿದ್ದಾಗಲೇ ಕಲೆ ಸುಂದರವಾಗೋದು --ಹೆಣ್ಣುಮಗಳೊಬ್ಬಳು ಬೀದಿ ಬಾಗಿಲು ಗುಡಿಸಿ ಸಹಜವೆನ್ನುವಂತೆ ಹಾಕಿದ ರಂಗೋಲಿ ಹಾಗೆ. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಇದ್ದುವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು -- ಎಡುತ್ತಚ್ಚನ್ ರೀತಿ ಇದು. ಇಂಥ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕಾವ್ಯತತ್ವವೊಂದು ಅಡಗಿರುವ ಹಾಗೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಡಿಗರ "ಪ್ರಾರ್ಥನೆ" ಓದಿದ ತರುಣ ಕವಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ತನ್ನದೇ ಸಡಿಲು ರಚನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಕಾಲ ಅಧೀರರಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಎರಡನೆ ಕವನ ಸಂಕಲನದ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಗೆ ಅದೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಮೂರು ದಶಕಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖಕ ಎಲ್ಲ ಬಿಗುಮಾನದಿಂದಲೂ, ಬಿಗುವಿನಿಂದಲೂ --ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಡಿಗರಿಂದಲೂ --ಕಳಚಿಕೊಂಡು, ಎಡುತ್ತಚ್ಚನ್ ತರದ ಒಂದು ಅವಧೂತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಜ್ಜನ ಹೆಗಲ ಸುಕ್ಕುಗಳು ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಇನ್ನಿಲ್ಲದ ಕಾವ್ಯ ಕೈವಾಡವನ್ನು ಅರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ಮೆರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ತೋರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ, ಬೀಸು, ಕಳತೆ, ಅಚ್ಚರಿ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ದಿಗ್ಭ್ರಮೆ ಕೂಡ ಅವರ ಕತೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲೂ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣುವಂಥವೇ ಆದರೂ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿದಾಗ ಇವಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದೊಂದು ಋಜುತ್ವ ಬರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲರ ಜತೆ ಮಾತಾಡಬಲ್ಲ, ಆದರೆ 'ಸಮೂಹ ಸನ್ನಿ'ಗೆ ಮಾತ್ರ ಮೌನವಾಗುವ ಈ ಕವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಅತ್ಯಂತ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಈ ಸಂಕಲನದ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. ವಿಚಾರದ ವಿವಿಧ ಮಗ್ಗುಲುಗಳಿಗೆ ಹೊರಳಬಲ್ಲ ಈ ಕವಿತೆಗಳು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸರಳವಾಗಿರುತ್ತಲೇ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡು ನಮ್ಮನ್ನು ಚಕಿತಗೊಳಿಸಬಲ್ಲುವು. ಸಂಕಲನದ ಎರಡು

ಸುದೀರ್ಘ ಕವಿತೆಗಳಾದ ಎಡುತ್ತಚ್ಚನ್ ಜನ್ಮದಿನ ಸ್ಮರಣೆಗೋಸ್ಕರ ಬರೆದ "ರಾಮನೋ, ಕೃಷ್ಣನೋ" ಹಾಗೂ ಎಂ.ಎನ್. ರಾಯ್ ಕುರಿತಾದ "ಗುರುರಾಯ" ಈ ಮಾತಿಗೆ ತಕ್ಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ಈ ಕವಿತೆಗಳನ್ನೋದುವುದೆಂದರೆ, ನಾವು ಇಡೀ ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ಅರ್ವಾಚೀನ ಭಾರತದ ಯಾತ್ರೆಯೊಂದನ್ನು ಕೈಗೊಂಡ ಹಾಗೇ ಸರಿ. ಬಹುಶಃ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಲೇಖಕನಾಗಿ ಭಾರತವನ್ನು ಇಷ್ಟೊಂದು ಅಖಂಡವಾಗಿಯೂ ಬಹುಳವಾಗಿಯೂ ಹಾಗೂ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಿಯವಾಗಿಯೂ ತಮ್ಮ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಸಮಕಾಲೀನ ಲೇಖಕ ಸದ್ಯ ಇರಲಾರರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ದಾಪುಗಾಲಿನಲ್ಲೂ ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೇ ಅವರನ್ನು ಕವಿಯಾಗಿ ಸುವುದು ಮತ್ತು ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೇ ಹೋದರೂ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೇ ಅವರನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿಸುವುದು. "ರಾಮನೋ, ಕೃಷ್ಣನೋ" ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ರಾಮ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣರನ್ನು ಹೋಲಿಸುವ ರೀತಿ ಅನನ್ಯವಾದ್ದು. ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಪುರಾಣ ಪುರುಷರೂ ಹೌದು, ಆಧುನಿಕ ನಾಯಕರೂ ಹೌದು. ಇಬ್ಬರ ನಡುವೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವ ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಕವಿ ಹೊರಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇಬ್ಬರೂ ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಸ್ತುತರು ಎನ್ನುವುದನ್ನಷ್ಟೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ.

> ರೇಗನ್, ನಿಕ್ಸನ್, ನೆಪೋಲಿಯನ್, ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿ
> ಅಪವಾದ ಮುಕ್ತರಾದರು ಕೂಡ,
> ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ
> ವಾಲಿಯನ್ನು ಬೆನ್ನಲ್ಲಿ ಕೊಂದ ಅಪವಾದದಿಂದ
> ಸದ್ಗೃಹಸ್ಥ ರಾಮ ಇವತ್ತಿಗೂ ಬಾಧಿತ.

-- ಎನ್ನುವುದು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯ ರೀತಿ. ಹಾಗೇನೆ, ಜಾನಪದ ರಾಮಾಯಾಣವೊಂದರ ಸೀತೆ, ನೀನು ಕಾಡಿಗೆ ಬರಬೇಡವೆಂದು ಹೇಳುವ ರಾಮನಿಗೆ ಏನೇನು ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಾಗಲೂ ಆತ ಕೇಳದಿರುವಾಗ, ಕೊನೆಗೆ ಹೇಳುವುದು :

> "ನಾನು ಕೇಳಿಕೊಂಡ ಎಲ್ಲ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲೂ
> ಸೀತೆ ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗುವಾಗ
> ನೀನು ಅದು ಹೇಗೆ ನನ್ನ ಬೇಡ ಅಂತೀಯ?"

ಸೀತೆಯ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯಂತೆಯೇ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವ ಆಡುಮಾತಿನ ಧಾಟಿಯೂ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ. ೧೫ ಪದ್ಯಗಳಿಂದ ಅಜ್ಜನ ಹೆಗಲ ಸುಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದು ಈ ಧಾಟಿಯೂ ಕೂಡಾ ಎನ್ನುವುದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯ ಕಾವ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಲಾಘವವೂ ಒಂದು ಲಂಘನ.

ಮಾನವೇಂದ್ರನಾಥ ರಾಯ್‌ಯ ಕುರಿತಾದ "ಗುರುರಾಯ" ಸಹಾ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದಂಥ ಈ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಇನ್ನೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಸಡಿಲುಗವನ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದಂಥ ಹಲವು ಕಿರುಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ 'ರಾಯಿಸಂ' ಕೂಡಾ ಒಂದಾಗಿದ್ದು, ಕೆಲವು ದಶಕಗಳ ಕಾಲ ದೇಶದ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕದಾದರೂ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿತ್ತು. "ಗುರುರಾಯ" ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಈ ಕಿರುಪಕ್ಷದ ಸಂಸ್ಥಾಪಕ ಎಂ.ಎನ್. ರಾಯ್ ಎಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಮಾನವೇಂದ್ರನಾಥ ರಾಯ್‌ರ ಕುರಿತಾದ ಕವಿತೆಯಾದರೂ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ದೀರ್ಘ ಕವಿತೆಗಳ ಪ್ರಸರಣಕ್ಷೇತ್ರ ಯಾವತ್ತೂ ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾನೆಲ್ಲೋ ಓದಿದ ನೆನಪು-- ಬಹುಶಃ ಎಲಿಯಾಸ್ ಕೆನೆಟ್ಟಿಯ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ -- ಮಾರ್ಕೋ ಪೋಲೋನನ್ನು ಚೈನಾದ ದೊರೆ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ : ಅಲ್ಲಯ್ಯಾ, ನೀನು ಸುತ್ತಾಡಿದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದು ಹೇಳುತ್ತೀ, ಆದರೆ ನಿನ್ನದೇ ದೇಶದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳೋದೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ! ಅದಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಕೋ ಪೋಲೋ ಉತ್ತರ : ಪ್ರಭೂ, ನಾನು ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ನಿಜವಾಗ್ಲೂ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದುದು ನನ್ನದೇ ದೇಶದ ಬಗ್ಗೆ! ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕವಿತೆಗಳು ಈ ತರದವು – ಅವರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕವಿತೆಯೂ ದೇಶದ ಬಗ್ಗೆಯೇ! ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಷಯ ರಾಜಕಾರಿಣಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೇಳುವುದೇ ಬೇಡ: ರಾಯ್ ಬಗ್ಗೆ, ರಾಯಿಸ್ಟರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಇಡೀ ಭೂಖಂಡದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಹೇಳಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇಡೀ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ದೂರದರ್ಶಕದಲ್ಲಿ ಎಂಬಂತೆ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಹಿಡಿದುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾಲವಾಗಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯಾಗಲಿ ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯ ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ --ಬದಲಾಗಿ ಅವೇ ಕಾವ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ರಾಯ್‌ಯ ಕೊನೆಗಾಲದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತ :

ಸಾಯೋ ಮುಂಚೆ ಹಾಸಿಗೆ ಹಿಡಿದಿದ್ದ ರಾಯ್
ತನ್ನ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಹೆಂಡತಿ ಎಲೆನ್
ಸಂಪ್ರದಾಯಶೀಲಳಾದ ತನ್ನ ತಾಯಿ ಥರ ಸೀರೆ ಉಟ್ಕೋ
ತನ್ನ ಶುಶ್ರೂಷೆ ಮಾಡಬೇಕೂಂತ ಬಯಸಿದರಂತೆ.
ಯಾವ ಮನುಷ್ಯ ನಿಜವಾಗಿ ಏನು?
ಯಾವ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಏನಾಗಿ ಬಿಡ್ತಾನೆ? - ಹೇಳೋದು ಕಷ್ಟ.

ಎಂದು ವಿಚಾರ ಮಗ್ನರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ವಿಚಾರ ಲಹರಿ ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತ, ಈ ಮಾತುಗಳೂ ಬರುತ್ತವೆ :

ಹೊರಗಿನ ಟೈನಲ್ಲಿ ಒಳಜುಟ್ಟು ಅಡಗಿರಬಹುದು
ಹೊರಗಿನ ಜುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೆಕ್ ಟೈ ಮುಚ್ಚಿರಬಹುದು.
ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗಾಂಧೀಯ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಮಯಪ್ರಜ್ಞೆ,
ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಮೊಂಡು ಹಠದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬಂಡಾಯ,
ಫ್ರಾನ್ಸಿಸ್ ಆಫ್ ಅಸಿಸ್ಸಿಯ ಸರ್ವಭೂತದಯ -
ಯಾವುದು ಪೂರ್ವ, ಯಾವುದು ಪಶ್ಚಿಮ
ನೆಹರೂ ಸಾಯೋ ಮುಂಚೆ ಬರೆದ ವಿಲ್ ನೋಡಿ.

ಈ ಆಪ್ತತೆ, ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರೀತಿ, ಯಾವುದನ್ನೂ ಇದಮಿತ್ಥಂ ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗದ ಅಚ್ಚರಿಯ ವಿನಯ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕಾವ್ಯವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಇನ್ನು ಯಾರೂ ಕಾಣದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಲ್ಲರು. "ಗುರುರಾಯ" ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವುದು ಹೀಗೆ :

ಋಷಿ ಮೂಲ ಹುಡಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಬಾರದು ಅಂತಾರೆ
ಕೊನೆಗೊಬ್ಬ ಋಷಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದ ರಾಯ್.
ತಾನೇಕಟ್ಟಿದ ಪಕ್ಷಾನ್ನ ಕಿತ್ತು ಬಿಸಾಕಿ,
ಪಾರರ್ಥದ ಸೋಗಿನ ಸ್ವಾರ್ಥಾನ್ನ, ಅದರ ಭೀಕರತೆಯನ್ನ
ರ್‍ಯಾಷನಲ್ ಆಗಿ ಕಾಣೋದನ್ನ ಕಲಿಸಿ,
ಏಕಾಕಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲೋ ಧೈರ್ಯ ಮಾಡಿ, ಕೆಲವರನ್ನಾದರೂ ಹಾಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿ,
ಕೋಟು ಪ್ಯಾಂಟು ಶರ್ಟು ಟೈ ಅದರ ಪಿನ್ನು
ಬಿಚ್ಚಿ, ಸರಳವಾಗಿ,
ಸಹಜವಾಗಿ ಕಾಲವಾಗಿ ಹೋದ.

ಈ 'ಕಾಣ್ಕೆ' ಸಣ್ಣ ದೊಡ್ಡವೆಂಬ ಭೇದವಿಲ್ಲದಂತೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಒಟ್ಟಾರೆ ಕವಿತೆಗಳ ಗುಣವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ತೀರ ಸರಳವೆಂದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಅನಿಸುವ ರಚನೆಗಳೂ ಕೂಡಾ ಎಲ್ಲೋ ನಮ್ಮನ್ನು ಹಿಡಿದು ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಶಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. "ಅಮಾನಾ" ಎಂಬ ಕವಿತೆ ಅಮೇರಿಕದಲ್ಲಿನ ಆ ಹೆಸರಿನದೊಂದು ಜರ್ಮನ್ ಸೆಟಲ್‌ಮೆಂಟಿಗೆ ಕವಿ ಪ್ರವಾಸಿಯಾಗಿ ಹೋಗಿ ಕಂಡ ಅನುಭವವನ್ನು ಸೆರೆಹಿಡಿದುದು. ಇಲ್ಲಿನ ಹಳೆ ತಲೆಮಾರಿನವರು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವದ ಜರ್ಮನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಣಗುವ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ.

ಈಗಲೂ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಜರ್ಮನ್ ಕಲಿಸುವುದಂಟು
ಅದನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಿರುವ ಮುದುಕರ ನೆಮ್ಮದಿಗಾಗಿ
ಮತ್ತು ತಮ್ಮಂತೆ ಊರಲ್ಲಿ ಜರ್ಮನರೂ ಕೋಕಕೋಲಾ ಕುಡಿಯುವುದರಿಂದ
ಬಂಡಾಯವೆಂದರೆ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರ ವಿರೋಧ, ನಿಕರಾಗುವಾಗೆ ರಕ್ತತರ್ಪಣ,
ಕೈ ಬಾಯಿ ಕಚ್ಚೆಗಳ ಪೂರ್ಣ ಶುದ್ಧಿ
ಇತ್ಯಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಉಪದ್ವ್ಯಾಪಗಳಲ್ಲಿ
ಬದುಕುವ ಪರಿಯೇ ಮ್ಯೂಸಿಯಂ ಆಗಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ
ಕೂಟ ಜೀವನ ಈಗ ಉಳಿದಿರೋದು :
ಒರಟು ಬೆಂಚಿನ ಮೇಲೆ ಕೂತು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವಾಗ
ಸತ್ತವರನ್ನು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ, ಸಾಲಾಗಿ, ಹೂಳುವಾಗ.

ಇದು ಯಾರ ಕಥೆಯಲ್ಲ -- ಹೇಳಿ?

"ಇದು ಯಾರ ಕಥೆಯಲ್ಲ --ಹೇಳಿ?" ಎಂಬ ಈ ಕೊನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದಿಗೆ ಒದಗುವ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕ ಗುಣದಿಂದಾಗಿ ಅಮಾನಾವನ್ನು ನಮ್ಮ ನಡುವೆಯೂ ಕವಿತೆ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಸ್ಥಳೀಯಗೊಳಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. "ಪ್ರೀತಿ ಮತ್ತು ಕರ್ತವ್ಯ"ದಲ್ಲಿನ ಕಾಣ್ಕೆ ಬೇರೇ ರೀತಿಯದು --ಇಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನನ್ನು ಕಂಕುಳಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಪುಟ್ಟ ಹುಡುಗಿಯೊಬ್ಬಳು ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿಗೆ ನೀಡುವ ಉತ್ತರ :

ಮರದ ನೆರಳಲ್ಲಿ ಕೂತು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದ
ಗಾಂಧಿಗೆ ಕನಿಕರ ಉಕ್ಕಿ ಕೆಳಗಿಳಿದು ಹೋಗಿ
ಕೇಳುತ್ತಾರೆ :
"ಭಾರವೇನಮ್ಮ?"
ಹುಡುಗಿ ನಡೀತಾನೆ
ಒಂದು ಕಂಕುಳಿಂದ ಇನ್ನೊದಕ್ಕೆ ಅಕ್ಕರೇಂದ್ರ,
ಹುಷಾರಾಗಿ, ಗೆಲುವಾಗಿ ಮಗೂನ್ನ ಬದಲಾಯಿಸಿ
ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ :
"ಇವನು ನಮ್ಮ ತಮ್ಮ."

ಬೆರಗು, ಸಡಿಲುಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ, ಬದಲಾಗುವಿಕೆ, ಒಳಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ - - ಈ ಮುಂತಾದುವು ಇಲ್ಲಿನ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವುದು. ಐಡಿಯಾಲಜಿಗಳ ಅರಿವಿದ್ದರೂ ಐಡಿಯಾಲಜಿಗಳ ಹಂಗಿಲ್ಲದ ಕ್ಷಣಗಳ ನಿರೀಕ್ಷೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ "ಪ್ರೀತಿ"ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಃಕಾಲದ ಸೊಬಗಿಗೆ ಮನವೊಡ್ಡಿ :

ತೋರವಾಗುತ್ತಿರುವ ಈ ವಯಸ್ಕ
ಘನತೆಯ ಭಾರ ಕಳಚಿಟ್ಟು
ನಿನ್ನ ಈ ಪರಿಯ ಸೊಬಗಿಂದಾಗಿ
ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಮೈಮರೆತೆ

ಎನ್ನುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗೋದು. "ಭಕ್ತಿ" ಎಂಬ ಅದ್ಭುತ ಕವಿತೆಯೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗೋದು ಇಂಥ ತರ್ಕಾತೀತ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಲೇ. "ಹೆಣ್ಣು ಅಥವಾ ದೇವರು" ಎಂಬ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿಯಿದನ್ನು 'ದಿವ್ಯ ಮುಹೂರ್ತದ ಹುಚ್ಚು' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ - - 'ಪ್ರೀತಿಯ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣಿಗಾಗಿ ಹುಚ್ಚನಾಗೋದು / ಅಥವಾ ದೇವರ ಹುಚ್ಚು ಹಿಡಿಯೋದು' :

ಪ್ರೀತಿಯ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣಿಗಾಗಿ ಹುಚ್ಚನಾಗೋದು
ಅಥವಾ ದೇವರ ಹುಚ್ಚು ಹಿಡಿಯೋದು
ಅಳೆದು ಹೊಯ್ದು ಸಿದ್ಧವಾಗೋದಲ್ಲ.
ಹೀಗೇ, ಇರುವಂತೆಯೇ
ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಜೀವ ಹೊರಳಿಬಿಡೋದು.

ಯಾವ ನರಮನುಷ್ಯನಿಗೂ
ಎಂಥ ಮಿತೀಲೂ ಒದಗಬಹುದಾದ
ದಿವ್ಯ ಮುಹೂರ್ತದ
ಈ ಹುಚ್ಚು
ಅಪರೂಪಕ್ಕಾದರೂ ತಟ್ಟದೇ ಇರೋದು
ಇದ್ದರೆ
ಅವರು ಯಾವುದಕ್ಕೂ ನಾಲಾಯಕ್ಕು

ಯೋಗಿಯಾಗುವುದನ್ನಾಗಲಿ, ಭೋಗಿ (ವ್ಯಭಿಚಾರಿ)ಯಾಗುವುದನ್ನಾಗಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಕವಿತೆಗಳು ಪ್ರಚೋದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಭಾವಿ ತುಡಿತಗಳಿದ್ದೂ ಇವು ಅತೀವ ಜೀವಪರವಾದ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ನಿಜ ನಾವು ಇದ್ದಲ್ಲೇ ಇದೆ ಎನ್ನುತ್ತವೆ - - ಅದನ್ನು ಕಾಣುವುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಮುಗ್ಧರಾಗಬೇಕು, ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕು. ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತ ಈ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ವಿವರಣೆಯ ಸಂಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಹಾಕುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಅಜ್ಜನ ಹೆಗಲ ಸುಕ್ಕುಗಳು ಪ್ರಕಟವಾದ ಮೂರೇ ವರ್ಷಗಳ ಅಂತರದಲ್ಲಿ, ೧೯೯೨ರಲ್ಲಿ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಮೂರನೆಯ ಕವನ ಸಂಕಲನ ಮಿಥುನ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದು, ಇದರಲ್ಲಿನ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಅವರು ರಚಿಸಿದ್ದು ಅದೇ ವರ್ಷ - - ಕೆಲವೊಂದನ್ನು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ವರ್ಷ. ಸಣ್ಣ ದೊಡ್ಡ ನಲವತ್ತೆರಡು ಕವಿತೆಗಳು ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿವೆ. "ಕವಿತೆಯೆಂದು ನಾನು ತಿಳಿದಿರುವ ಈ ರಚನೆಗಳು ನನ್ನಿಂದ ಸುಮಾರು ಒಂದು ತಿಂಗಳ ಕಾಲ ಪ್ರತಿದಿನ ಬರೆಸಿಕೊಂಡಿವೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಕವಿ ತಮ್ಮ ಮೊದಲ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ. ಕವಿತೆಯ ಆಂಟಾಲಜಿಯ ಕುರಿತಾದ ಈ ಹಿಂದಿನ ಸಂದೇಹವೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಆದರೂ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಗೆ ಕವಿತೆ ಕವಿತೆಗೋಸ್ಕರವೇ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಕವಿತೆಯ ಬಂಧದ ಕುರಿತು ಪ್ರಶ್ನೆಯೆತ್ತಿದರೂ ಆ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚೇನೂ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮಾದರಿ ಎಡುತ್ತಚ್ಚನೇ. ಜೀವನದ ಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಸು - - ಕವಿತೆ ಶುರುವಾಗುವುದು ಮೀನಿಂದ, ಎಂಬ ಫಿಲಾಸಫಿ. ಮೀನು ಹಸಿವಿಗೂ ಕಾಮಕ್ಕೂ ಸಂಕೇತ. ಅದೇ ರೀತಿ ಅದು ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣದ ಆರಂಭವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವಂಥದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಿಥುನ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಜನ ಹೆಗಲ ಸುಕ್ಕುಗಳ ಮುಂದರಿದ ಭಾಗ - - ಸರಿಸುಮಾರು ಅದೇ ರೀತಿಯ ರಚನೆಗಳು, ಅದೇ ರೀತಿಯ ಮನೋಧರ್ಮ, ಅದೇ ಶೈಲಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲೂ ಅನ್ವಯವಾ'ುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಮಿಥುನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೆಲವು 'ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ' ರಚನೆಗಳಿವೆ. ಭಾವೋತ್ಕಟತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಶೀರ್ಷಿಕಾ ಕವನ ಅಂಥದು. ಅದೇ ರೀತಿ, 'ಮಯೂರ'ವನ್ನು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಇತರ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪದವರೂ ಒಪ್ಪಬಹುದು -- ಯಾಕೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಕವಿ ಮುದುಕನಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಆತ ಕವಿ ಸಮಯವನ್ನು

ನಿಜವೆಂದೂ ನಿಜವನ್ನು ಕವಿ ಸಮಯವೆಂದೂ ಭ್ರಮಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ಹೋಲಿಕೆಯಿದೆ :

ನಿಜ, ನಿನ್ನ ಅಂಗಾಲಿನ ಕೆಂಪು ಕಂಡು
ನಾನೀಗ ದಾರಿ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದ ಟೊಂಗೆಗಳನ್ನು
ಜೋಪಾನ ಸರಿಸಿ ನಡೀತೇನೆ,
ಬೆದೆ ನೆಲಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದ ಮಳೆಯ ವಾಸನೆ
ನನಗೀಗ ಕವಿ ಸಮಯ,
ನಿನ್ನ ಚೆಲ್ಲಿದ ಭಾರವಾದ ಕೇಶರಾಶಿ
ಕತ್ತಲಿಳಿದಂತೆ.
ಈಗ ನಾನು ಮುದುಕು.

ಇದು ಕಾವ್ಯಕೌಶಲ. ಇದನ್ನು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಇತರ ಹಲವು ರಚನೆಗಳಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜತೆ ಜತೆಗೇ ಅಜ್ಜನ ಹೆಗಲ ಸುಕ್ಕುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮೊನಚಾದ ಐರನಿ ಇಲ್ಲಿ ತಲೆಹಾಕಿರುವುದೂ ಗಮನಾರ್ಹ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, "ಕೇರಳದ ರಾಜಕೀಯ" ಎಂಬ ಈ ಕಿರುಪದ್ಯ :

ಪಡೆದು ಕೆಟ್ಟರು ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟರು
ಕೆಟ್ಟು ಪಡೆದರು ಕಾಂಗಿ ಕಾಂಗರು
ಕೆಡದೆ ಉಳಿದವರು ಎಂದರೆ
ಬಿಸಿಲು ಕಾಯುವ ಬೆಪ್ಪರು.

"ಟೂರಿಸ್ಟರ ಕೇರಳ", "ದೇವಾನಾಂ ಪ್ರಿಯರು," "ಈಚಿನ ನಮ್ಮ ಕವಿತೆಗಳು" ಈ ರೀತಿಯವು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ರೀತಿ ಬರೆದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಕನ್ನಡದ ಸಮಕಾಲೀನ ಕವಿಗಳು ನಾಚುವಷ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಬರೆಯಬಲ್ಲರು. ಬೇಕಿದ್ದರೆ ರಿದಮ್ಮೋ ರೂಪಕವೋ, ಇನ್ನು ಯಾವ ಕರ್ಮವೋ -- ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅವರು ಮಾಸ್ಟರ್ ಕ್ರಾಫ್ಟ್ಮನ್‌ರಂತೆ ಉಪಯೋಗಿಸಬಲ್ಲರು. ಆದರೆ ಮೂಲತಃ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಗೆ ಹೀಗೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಕಸುಬಾಗಿ ಹೊಸೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯ.

ಮಿಥುನದಲ್ಲಿಯೂ ನನ್ನಂಥವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಇಷ್ಟವಾಗುವುದು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಸಾಕಷ್ಟು ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಸಡಿಲುಗವಿತೆಗಳೇ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಅವರು ತೀರಾ ಮುಕ್ತರಾಗಿ, ಕವಿತೆ ರಚಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಮರೆತವರಂತೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಾಗುತ್ತಲೇ ತಟ್ಟನೇ ಅಡ್ಡರಸ್ತೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದಂತೆ; ಒಂದು ಅಡ್ಡರಸ್ತೆ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುತ್ತ, ಅದು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುತ್ತ ಎಲ್ಲೋ ಹೋಗಬಹುದು; ಕೊನೆಗೆ 'ದಾರಿ'ಯೇ ತಪ್ಪಬಹುದು - - ಚಿಂತಿಲ್ಲ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ 'ದಾರಿ'ಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. "ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಜಿಪ್ಸಿ" ಎಂಬ ಸುಂದರವಾದೊಂದು ಕವಿತೆಯಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಕವಿ ಮಾಸ್ಕೋದಿಂದ ಯಾಸ್ನಾ ಪೋಲ್ಯಾನಾಕ್ಕೆ (ಇದು ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್‌ಯ ಎಸ್ಟೇಟ್‌ನ ಹೆಸರು) ಹೊರಟಿದ್ದಾರೆ : ಜತೆಯಲ್ಲೊಬ್ಬಳು ದುಭಾಷಿಯಿದ್ದಾಳೆ. ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಗಬ್ಬು ಹೋಟೆಲೊಂದರ ಮುಂದೆ ಕಾಲುದಾರಿಯ ಮೇಲೆ ಹಣ್ಣು ಹಣ್ಣು ಮುದುಕಿ ಜಿಪ್ಸಿಯೊಬ್ಬಳು ಕೂತು ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಕವಿ ಟೀ ನೆವದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಈ ಜಿಪ್ಸಿಯ ಜತೆ ನಡೆಯುವ ಕಾಲಾತೀತ ಮುಖಾಮುಖಿ ಅಯಾಚಿತವೂ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವೂ ಆದುದು -- ಪೋಲ್ಯಾನಾದಲ್ಲಿ ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್ ಕಾಯ್ತ ಇರಬಹುದು, ಇರಲಿ, ಈಗ ಈ ಮುದುಕಿಯೇ ಮುಖ್ಯ. ಈಕೆ :

> ಸುಕ್ಕು ರೆಪ್ಪೆಯ ಮಿಟುಕಿದಳು, ಚಿರಪರಿಚಿತೆಯಂತೆ.
> ಹಚ್ಚೆ ಕುಚ್ಚಿದ ಕೈಯೊಡ್ಡಿದಳು, ಕಂಬಳಿಯ ಒಳಗಿಂದ
> ಆಹ, ಎಷ್ಟು ಹುಷಾರಾಗಿ -
> ಸ್ನೇಹಕ್ಕೆ, ಮಾತಿಗೆ, ಕಾಸಿಗೆ.
> ತನ್ನ ಸರಕಾರಿ ವ್ಯಾನಿಟಿಯನ್ನು ಹುಷಾರಾಗಿ ಅವುಚಿ ನಿಂತ ದುಭಾಷಿಗೆ
> ಖಂಡಾಂತರದ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಗುಪ್ತ ಸನ್ನೆ ತಿಳಿಯದಾಯಿತು.

ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್ - - ರೈತ ಪೋಷಾಕಲ್ಲಿ, ಕೋಲೂರಿ, ಮುದುಕ ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್/ ಪರ್ಯಾಯ ಹುಡುಕುತ್ತ ನಡೆದಾಡಿದ್ದ / ಮಾಸ್ಕೋದಿಂದ ಯಾಸ್ನಾ ಪೋಲ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ದಾರಿ' ಹೀಗೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕಾವ್ಯರೀತಿಗೆ ಪ್ರತೀಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲುಳಿಯುತ್ತಾನಾದರೂ ಆತ ಹುಡುಕುವ ಪರ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಈ ಮುದುಕಿಯ ಕಾಲಾತೀತ ಬದುಕಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿರಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. "ಲೂಕಾಚ್ಸ್, ಕಾಫ್ಕಾ, ದನ್ಯೂಬ್", "ಮಿಲಾನ್ ಕುಂಡೇರ ಹೇಳಿದ ಕಥೆ", "ಶಿಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸೋಲು", "ಕುಮಾರ ಗಂಧರ್ವ", "ರಾಮಾನುಜನ್ ಕವಿತೆ ಓದಿ", ಮತ್ತು "ಮಹಾಮಾಯೆ" ನಮಗಿಷ್ಟವಾಗುವ ಈ ತರದ ಅಡ್ಡದಾರಿಯ ಕವಿತೆಗಳು. ಇಂಥ ಕವಿತೆಗಳಿಗೆ ಅಚಾನಕವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಿರುವುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೆರಗುಗೊಳಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆ.

ಎರಡು ಮೂರು ವಸ್ತುವಿಷಯಗಳನ್ನೋ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೋ ಒಂದೇ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ತಂದು ಹತ್ತಿರ ಹತ್ತಿರ ಇರಿಸುವ ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕ್ ವಿಧಾನ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದ್ದು. ಅಜ್ಜನ ಹೆಗಲ ಸುಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ಎಡುತ್ತಚ್ಚನ್ ಮತ್ತು ಭಟ್ಟತಿರಿಯನ್ನು ಒಂದೇ ಕಡೆ ತಂದಿರಿಸಿದ್ದು ಪಾರಾಡಿಗ್ಮಾಟಿಕ್. ಮಿಥುನದ ಅನೇಕ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿರ ತಂದಾಗ ಹಲವು ಕಡೆ ಕವಿಯ ಒಲವು ಯಾವ ಕಡೆ ಇದೆಯೆನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ಗೊತ್ತಾಗಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. "ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕ್ಸ್‌ನ ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ ಭಿಕ್ಷೆಯ ಪುರಂದರ"ದಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಒಲವು ಪುರಂದರನ ಕಡೆಗಿದೆ. "ದಲೈಲಾಮ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ"ಯಲ್ಲಿ ಅದು (ಚೀನೀಯರಿಗೆ

ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ) ದಲ್ಲೆಲಾಮರ ಕಡೆಗಿದೆ. "ಬೆತ್ತಲೆ ರಾಜ ಮತ್ತು ಬಡಪಾಯಿ ಹೆಣ್ಣು" ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಬಡಪಾಯಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಗಿದೆ. "ಲೂಕಾಚ್ಸ್ ಕಡೆಗಿಲ್ಲ, ಇದ್ದರೆ ಅದು ಕಾಫ್ಕಾನ ಕಡೆಗೆ; ಆದರೆ ಕವಿತೆ ಈ ಸರಳ ಡಯಲಿಕ್ಟ್ಸ್ ವಿಧಾನವನ್ನ ಇಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ದನ್ಯೂಬ್ ನದಿಯ ಮೇಲೆ ಲಕ್ಷ್ಯ ಹರಿಸುತ್ತದೆ -- ಯಾಕೆಂದರೆ, ದನ್ಯೂಬ್ ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕ್ಸ್ ಸೇರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಥಿಯರಿಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಮನುಷ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಗತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕವಿತೆಯ ಕೊನೆಯ ಸಾಲುಗಳು : "ಎಲ್ಲ ನದಿಗಳೂ ಮನುಷ್ಯನ ಪಾಪಿಷ್ಠ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು/ಕ್ಷಮಿಸಲಿ ಎಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದೆ". "ಸೂಳೆ, ತಲೆಹಿಡುಕ, ಆಧುನಿಕ ಸಭ್ಯ"ದಲ್ಲಿ ಕವಿತೆ ಖಂಡಿತಕ್ಕೂ ಸಭ್ಯನನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸಲಾರದು :

ಬೀದಿ ಸೂಳೆ, ತಲೆಹಿಡುಕ, ಕಚ್ಚೆಹರುಕ
ಇರಿದು, ತಾನೂ ಇರಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಣಯಿ
ಈ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸ್ವರ್ಗ ಇದೆ, ನರಕ ಇದೆ
ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದರೆ ವೈರಾಗ್ಯದ ನಿವೃತ್ತಿಯೂ ಇದೆ.

ಆದರೆ ತಿದ್ದಿದ ನಗುವಿನ, ತಿದ್ದಿದ ಮಾತಿನ
ಹುಷಾರಿನ ಆಧುನಿಕ ಸಭ್ಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರ
ನರಕವಿಲ್ಲ, ಸ್ವರ್ಗವಿಲ್ಲ, ವೈರಾಗ್ಯವಿಲ್ಲ
ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಬೇಡ, ತೊಡೆ ಸಂದಿಲೂ
ಅವರಿಗೆ ಇಲ್ಲ.

"ಮಿಲಾನ್ ಕುಂದೇರ ಹೇಳಿದ ಕಥೆ" (ಅದರ ಜತೆಗೇ "ಹಿಂದಿನ ಪದ್ಯಕ್ಕೊಂದು ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ"), "ಕೇವಲ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟ ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ಕಥೆ", ಮತ್ತು "ಮಹಾಮಾಯೆ" ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ರಚನೆಗಳು. ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸುವ ಅವಕಾಶ ಈ ಚಿಕ್ಕ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ - - ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವು ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಬಂಧ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೋರುತ್ತವೆ.

ಭಾಷೆ, ಕವಿತೆ, ವಿಮರ್ಶೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡಾ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕೆಲವು ಕುತೂಹಲಕರವಾದ ಕವಿತೆಗಳಿವೆ - - ಇವು ನಮಗೆ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳನ್ನೋದುವುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದೇಶವನ್ನೇನೂ ನೀಡಬೇಕಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಒಟ್ಟಾರೆ ಜೀವನದೃಷ್ಟಿಯ ಜತೆ ಇವೆಷ್ಟು ಸಮಂಜಸವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಾದರೂ ಇವನ್ನು ಗಮನಿಸ ಬೇಕು. ಅಜ್ಜನ ಹೆಗಲ ಸುಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ "ಶಬ್ದ ಸೂತಕ" ಎಂಬ ಕವಿತೆ ವಸ್ತುಪ್ರಪಂಚ ಕಾಣಲು ಭಾಷೆ ಹೇಗೆ ಅಗತ್ಯ, ಆದರೆ ಅದೇ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಅದು ಹೇಗೆ ಕಿಲುಬುಗಟ್ಟಲೂಬಹುದು ಎಂಬ ಕಾಳಜಿಯಿದೆ - - ಈ ಕಿಲುಬನ್ನು "ಉಜ್ಜಿದರೆ/ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಕಾಣುವುದು, ಅದೇ/ ಅಲ್ಲ" ಎಂಬ ಆತಂಕವೂ. ಮಿಥುನದ "ಅರ್ಚಿಬಾಲ್ಡ್ ಮ್ಯಾಕ್‌ಲೀಸ್ ಎನ್ನುವಂತೆ ಕವಿತೆ" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕವಿತೆ ಇರಬೇಕು, ಹೇಳಬಾರದು ಎಂಬ ಮ್ಯಾಕ್‌ಲೀಶನ ಮಾತನ್ನು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಪದ್ಯ ಪದವಿಲ್ಲದಿರಬೇಕು
ಹೆಜ್ಜೆ ಗುರುತು ಇಲ್ಲದೆ ಪಕ್ಷಿ ಹಾರುವಂತೆ

ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ತಬ್ದ ಎನ್ನಿಸಬೇಕು
ಏರುವ ಚಂದ್ರನಂತೆ

ಹೇಳಕೂಡದು
ಇರಬೇಕು.

ಹಾಗೂ "ಪೂರ್ವಿಕರಿಗೆ ಕವಿತೆ" ಎಂಬ ಚಿಕ್ಕ ರಚನೆಯೂ :
ನಟರಾಜ ಕುಣೀತಾನೆ ಎಂದು
ಪೂರ್ವೀಕರು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ
ಚಿದಂಬರಂದಲ್ಲಿ ನಟರಾಜ ಕುಣೀತಾನೆ
ಎಂದು ಬೊಟ್ಟು ಮಾಡಿ
ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕವಿತೆ ಕಾಣಿಸಬೇಕು, ಹೇಳಬಾರದು ಎಂಬುದನ್ನೇ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತದೆ: ಇಲ್ಲಿ, ಚಿದಂಬರಂದಲ್ಲಿ, ಬೊಟ್ಟು ಮಾಡಿ, ಕಾಣಿಸು -- ಎಂಬ ಪದಗಳೆಲ್ಲ ಸೂಚಿಸುವುದು ಇದನ್ನೇ. ಮಾತಿಗಿಂತ ಕಾಣ್ಕೆಯೇ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕವಿತೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕೆಲಸ. ಇದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಶಬ್ದಸೂತಕ'ದ ಭಯವೂ ಹೌದು. "ರಾಮಾನುಜನ್ ಕವಿತೆ ಓದಿ" ಎಂಬ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಕವಿತೆಯ ಬಹುಳತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ : ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ, ನರಸಿಂಹಸ್ವಾಮಿ, ಅಡಿಗ, ಪುತಿನ ಮುಂತಾದವರ ವಿಭಿನ್ನ ಬದುಕುಗಳೇ ಅವರ ವಿಭಿನ್ನ ಕವಿತೆಗಳನ್ನೂ ರೂಪಿಸಿದುವು.

ಆದರೆ ನಿಮ್ಮಂತೆ ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೆ, ರಾಮಾನುಜನ್
ದೊಡ್ಡ ದನಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡಲು ನಾಚಬೇಕು
ಆದರೆ ನಾಚದಂತೆ
ಹಾಗೆ ಮಾತಾಡಬಲ್ಲವರಲ್ಲಿ ಗೌರವ ಬೇಕು.

....... ............................

ಆದರೆ ನಿಮ್ಮಂತೆ ಸರಳವಾಗಿ ಸತ್ಯವಾಗಿ
ನಾವು ಬರೆಯಬೇಕಾದರೆ ಗುರು
ನಿಮ್ಮಂತೆ ಬರೆಯಬಾರದು,
ಇರಬೇಕು.

ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ, ಜೀವನದ ಅನುಭವದ ಮೇಲೆಯೇ ಒತ್ತು. "ತಿರುಕನಾಗಿ ಕವಿ" ಎಂಬ ರಚನೆ 'ಮಧುಕರ ವೃತ್ತಿ'ಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಮಧುಕರ ವೃತ್ತಿ'ಯೆನ್ನುವುದು ಪುರಂದರ ದಾಸರ ಪದಪ್ರಯೋಗವಾಗಿದ್ದು, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದಿದ್ದರೂ ಅವರಿಗದು ಇಷ್ಟವಾದು ಮಾತು. ಆದರೆ, ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು ನೆಲಮಟ್ಟದ ಬೇರೆ ರೂಪಕಗಳನ್ನು. (ಕವಿ 'ಅಥವಾ' ಎಂದು ಇತರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವಂತೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.)

ಅಥವಾ ಮಾತು ಮಾತುಗಳ
ಶಬ್ದ ಗುಮ್ಮಟವಾದ ಈ ಪ್ರಪಂಚ
ಕವಿಗೆ ತಿಪ್ಪೆಗುಂಡಿಯಂತೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ

ತಲೆಕೆದರಿದ ತಿರುಕಿಯಂತೆ ಕವಿ
ಈ ತಿಪ್ಪೆಯಲ್ಲಿ ಮರೆತು ಬಿಸಾಕಿದ
ಹರಳು, ಗುಲಗಂಜಿ, ಹೇರ್‌ಪಿನ್ನು, ಬ್ಲೇಡು
ಸರದ ಹುಕ್ಕು, ಅದೃಷ್ಟವಿದ್ದರೆ ನಿರೀಕ್ಷಿಸದೇ ಇದ್ದ
ಮಗುವಿನ ಬೆಳ್ಳಿ ಒಳಲೆ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಶೇಷ ಹುಡುಕಿ ತೆಗೆದು
ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಅಥವಾ ರೀಸೈಕಲ್ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಅಥವಾ
ಇಡೀ ತಿಪ್ಪೆಯಿಂದ ಬಯೋಗ್ಯಾಸ್ ಮಾಡಿ
ದೀಪವನ್ನೂ ಉರಿಸಬಲ್ಲ ರೈತ ಅವನೆಂದರೂ ಸರಿಯೆ.

ಅಥವಾ ಅದೃಷ್ಟವಶಾತ್
ಮಣಿಪಾಲದ ನನ್ನ ಗೆಳೆಯ ವಿಜಯನಾಥ ಶೆಣೈರಂತೆ
ಹೆಕ್ಕಿದ್ದನ್ನು ಹಕ್ಕಿಯಂತೆ ತಂದೂ ತಂದೂ ಜೋಡಿಸಿ
ಮಾಡಿದ ಗೂಡು ಅದ್ಭುತವೆನ್ನಿಸಿಬಿಟ್ಟು
ಏಕಾಂತಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲದೆ
ಅಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಕಾಣದಂತಾಗಿ
ಎಲ್ಲರಂತೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಾದಾ ಮನೆ ಬಾಡಿಗೆಗೆ ಹಿಡಿದು
ತಾನು ಕಟ್ಟಿದ್ದನ್ನು ಉಳಿದವರ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಸುಖಿಸುತ್ತಾನೆ.

ನಮಗೆಲ್ಲ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ, ವಿಜಯನಾಥ ಶೆಣೈಯವರು ವಿವಿಧ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿಂದ ಕಟ್ಟಿದ ಮನೆ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಒಂದು ಮ್ಯೂಸಿಯಮಿನ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಯಿತು. ಕವಿತೆಯೂ ಕಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಕವಿಗೆ ಹೊರತಾದುದು ಎನ್ನುವ ರಚನೋತ್ತರವಾದದ ಮಾತನ್ನು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಆ ವಾದದ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರಸ್ಯ

ಕರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. "ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೆ" ಎಂಬ ಕವಿತೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ :

ಕವಿತೆ ಹೀಗಿರಬೇಕು, ಹಾಗಿರಬೇಕು
ನಿನ್ನ ಮನಸ್ಸಲ್ಲಿ ಊಹಿಸಿದಂತಿರಬೇಕು
ಎನ್ನುವ ಸ್ವಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ನೀನು
ತನ್ನ ಕನಸಿನ ಹುಡುಗಿಗಾಗಿ
ಹಿರಿಯರ ಜೊತೆ ಕನ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆ ಮಾಡಿ
ಜಾತಕವನ್ನು ನೋಡಿ, ಖುದ್ದಾಗಿ ಹೋಟೆಲಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಮಾತೂ ಆಡಿ
ಕೊನೆಗೊಂದು ಗೊಂಬೆಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವ, ಆಗಿದ್ದು ಗೊತ್ತೂ ಆಗದ
ಕಮಂಗಿಯಂತೆ.

ಸೀಕ್ ಮಾಡಿದರೆ ಸಿಗುತ್ತೆ ಎಂದು ಕ್ರೈಸ್ತರ ವೇದ ಹೇಳಿದರೆ
ಸೀಕ್ ಮಾಡಿದರೆ ಸಿಗಲ್ಲ, ಹೊಸದೇನೂ ಸಿಗಲ್ಲ
ಎಂದು ಕೃಷ್ಣಾಜಿ ಹೇಳುವುದು.

ಎಡವಿ ಕಾಣವುದುಂಟು, ಎಚ್ಚರ ತಪ್ಪಿ ಕಾಣುವುದುಂಟು
ಸದಾ ಬೆರಗಲ್ಲಿ ಇದ್ದು ಕಾಣುವುದುಂಟು,
ಮುಗ್ಗರಿಸಿ ಕಾಣುವುದುಂಟು.

ಕಾಣುವುದೆಂದರೆ ಭಕ್ತಿ, ಯುಕ್ತಿಯಲ್ಲ;
ಜ್ಞಾನದರ್ಪದ ನಿರೀಕ್ಷಿತವಲ್ಲ ಎಂದು ನಾನು ರೇಗಿದರೆ
ನಿನಗೇ ಬೋಧವಾಗದೆ ಇಂಥ ಹುರುಪಿನ ನೀತಿ ಬೋಧೆಯಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲ.

ಇಗೋ ತಿಪ್ಪೆ ಹೊತ್ತ ಇವಳು
ತ್ರಿಪುರ ಸುಂದರಿ,
ಕಜ್ಜಿ ಕೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಿಸಿಲು ಕಾಯುವ ಇವನು
ರೈಕ್ವ ಋಷಿ
ಮುದಿ ವ್ಯಾಸರಲ್ಲೂ ನೋಡು ವ್ಯಾಮೋಹ
ಅದೇ ಮುಗ್ಧ ಬಾಲಶುಕನಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯ
- - ಇವೆಲ್ಲ ಹಠಬಿಟ್ಟು ಸುಮ್ಮನೇ ಕಂಡಾಗ.

ಭಾಷೆ, ಕವಿತೆ, ವಿಮರ್ಶೆ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಕುರಿತಾದ ಈ ರಚನೆಗಳಲ್ಲೂ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಒಟ್ಟಾರೆ ಮನೋಧರ್ಮ ಇತರ ಕಡೆಯಂತೆಯೇ ಇರುವಿಕೆ, ಕಾಯುವಿಕೆ, ಮಾಗುವಿಕೆ, ಹೊರಳುವಿಕೆ, ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂಥದು. ಆದರಿದು ಆಕಾಶ ನೋಡುತ್ತ ಕವಿತೆಗೆ ಕಾಯುವ ಗೊಡ್ಡು ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯಲ್ಲ - - ತಿಪ್ಪೆಗುಂಡಿಯನ್ನು, ಗೋಬರ್‌ಗ್ಯಾಸನ್ನು, ನೀರುಜಡೆ ಹಾಕಿ ಸುಮ್ಮನೆ ಬೆಳಗಿನ ಬೆರಗಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿ

ರುವ ಹೆಣ್ಣನ್ನು, ಹೋಟೆಲಿನ ಮುಂದೆ ಕೂತು ಯಾಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮಗೌರವವನ್ನು ಬಿಡದ ಹಣ್ಣು ಹಣ್ಣು ಮುದುಕಿ ಜಿಪ್ಸಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಕಟು ವಾಸ್ತವತೆಯ ದೃಷ್ಟಿ. ಕುಮಾರ ಗಂಧರ್ವ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಮಾದರಿ. ಮನೆಬಿಟ್ಟು-ತೆರಳಿ ರೈಲುಸ್ಟೇಷನ್ನಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ತ ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್ ಇನ್ನೊಂದು ಇರಬಹುದು. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಮಹಾತ್ಮಾಗಾಂಧಿ. ಆದರಿದು ಸೆಲಿಬ್ರಿಟಿಗಳ ಲಿಸ್ಟಲ್ಲ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯಾವತ್ತೂ ತಮ್ಮ ಸುತ್ತುಮುತ್ತಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನಜೀವನವನ್ನು ಮರೆತವರಲ್ಲ - - ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಅವರ 'ಕವಿತೆಯ ಕಾರಣ'. ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ್ದು, ಕಳಕಳಿಯದ್ದು, ಆತ್ಮೀಯತೆಯದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕವಿತೆಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಉದಾರವಾದ, ಮಾನವತಾವಾದ ಎಂದು ಇದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು ಸುಲಭ. ಆದರೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಅನುಗ್ರಹ ತೋರುವವನದ್ದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉದಾರಿಯದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಹಠ ಬಿಡುವುದೊಂದೇ ದಾರಿಯೆನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಜವಾದ ನಂಬಿಕೆ.

ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕಾವ್ಯಶೈಲಿಯ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತ 'ಸಡಿಲು' ರಚನೆ ('ಸಡಿಲುಗವಿತೆ') ಎಂಬ ಪದ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ನಾನು ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ನಿಜಕ್ಕೂ ಬೇರೆ ತಕ್ಕುದಾದ ಪದ ಸಿಗದೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದು ಇದು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಗೆ ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧರಿತವಾದೊಂದು ಶಾಶ್ವತ ಮಿತಿಯಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಕಲ್ಪನೆಗಳಿರುವುದು ನಿಜ - - ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇದು ಕವಿತೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯವರ ರಚನೆಗಳು ಸಡಿಲು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಾನಿಲ್ಲಿ ಈ ಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವುದು. ಇದು ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹವನನು ತೋರಿಸುವಂಥದು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೂ ಈ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹದ ಕುರಿತಾದ ಅರಿವಿದೆ - - ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಅವರು 'ಕವಿತೆಯೆಂದು ನಾನು ತಿಳಿದಿರುವ ಈ ರಚನೆಗಳು' ಎಂಬಂಥ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಗಮನಿಸಿ ದಂತೆ, ಕಾವ್ಯಬಂಧದ ಕುರಿತು ಅವರು ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಭಾಷಾಶೈಲಿಯೂ ಶಿಷ್ಟವಾದ್ದಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವರ ರಚನೆಗಳು ಯಾವ ಪರಂಪರೆಗೂ ಸೇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಡಿಗರ ಬಿಗುವಾಗಲಿ ಬದ್ಧಭ್ರುಕುಟತೆಯಾಗಲಿ ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ರಾಮಚಂದ್ರ ಶರ್ಮರಿಗಿರುವ ಕಾವ್ಯಬಂಧದ ಕಾಳಜಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಹೋಲಿಸಬಹುದಾದರೆ ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ ಶೈಲಿ ಯೊಂದಿಗೆ, ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರದು ಅಡಿಗರಿಗಿಂತ ತೀರ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾವ್ಯಶೈಲಿಯಾದರೂ ಅವರ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಸಡಿಲೆನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನದ ಆಚಾರಿ ಆಭರಣದ ತಯಾರಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವಂಥದೇ ನಾಜೂಕುತನವನ್ನು ತೋರುತ್ತಾರೆ. ರಾಮಾನುಜನ್‌ರದು ಕುಸುರು ಕೆಲಸ, ತಿದ್ದಿ ತೀಡಿದ ಬರಹ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಗೆ ಇಂಥ

ನಾಜೂಕುತನವಿಲ್ಲ. ಅವರು ಇದ್ದ ಹಾಗೇ ಬರೆಯುವವರು. ಪದವಿಟ್ಟಳು ಪದ ರೀತಿ. ಆ ಪದಗಳೂ ಬೀದಿಯಿಂದ ಹೆಕ್ಕಿದಂಥವು ಕಿಲುಬು ಹಿಡಿದ ಹಳೆ ನಾಣ್ಯಗಳಂತೆ - - ತಿಕ್ಕಿದರೆ ಬಗಹ ಹೋಗುತ್ತದೆ, ಮೌಲ್ಯ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಷ್ಟಕ್ಕೆ ಇದ್ದಾಗಲೇ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸೊಬಗು. ಅವುಗಳ ಶಕ್ತಿಯೇನಿದ್ದರೂ ಅದು ಒರಟು ಶಕ್ತಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಿಷ್ಟತೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಎಡೆಯಿಲ್ಲ, ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದು ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನ ಕವಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯಾಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಬರೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುವ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಕವಿತೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಬರದಿರುವುದಕ್ಕೆ, ಅವರು ಕತೆ-ಕಾದಂಬರಿಕಾರರೆಂದು ಹೆಸರು ಮಾಡಿರುವುದು ಒಂದೇ ಕಾರಣವಾಗಿರದೆ, ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಸೇರದ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಓದುಗರು ಸುಲಭವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ವೆನ್ನುವುದೂ ಕಾರಣವಾಗಿರ ಬಹುದೇ? ಆದರೂ ಅವುಗಳ ಅಂತಃಸತ್ವನ್ನು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ದಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಕಾಲದ ಅಳತೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಬರೆದ ಬ್ಲೇಕಿಗೆ ಹೀಗೇ ಆಯಿತು. ಈಗ ಬ್ಲೇಕ್‌ನನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗುರುತಿಸಿದೆಯಾದರೂ, ಇನ್ನೂ ಬ್ಲೇಕ್ ಬಹುತೇಕ ಒಬ್ಬಂಟಿ --ಯಾರ ಜತೆಯೂ ಅವನನ್ನು ಹೋಲಿಸುವ ಹಾಗೇ ಇಲ್ಲ! ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಮಿಲ್ಟನ್ ಜತೆ ಹೋಲಿಸಬೇಕು --ಆದರೆ ಮಿಲ್ಟನ್‌ನಿಂದ ಆತ ಎಷ್ಟು ಭಿನ್ನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ! ಒರಿಜಿನಲ್ ಆಗಿ ಬರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಈ ರಿಸ್ಕ್ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದದ್ದೆ.

೪

# ಡಿ.ಎನ್. ಶಂಕರಭಟ್ ಅವರ 'ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದರಚನೆ'

**ಎಸ್.ಎಸ್. ಅಂಗಡಿ**

ಡಿ.ಎನ್. ಶಂಕರಭಟ್‌ರು ಸಿದ್ಧವ್ಯಾಕರಣ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸುವ ಭಾಷಾ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು. ಅವರ ಈ ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದು ೧೯೯೯ರಲ್ಲಿ. ತಲಸ್ಪರ್ಶಿಯಾದ ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಹರಿತವಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಚಿಂತನೆ ಎರಡೂ ಕೂಡಿರುವ ಗ್ರಂಥ ಇದಾಗಿದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದ ವಿಶೇಷತೆಯೆಂದರೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆ ಇವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕವಾಗಿರುವುದು. ಈಗ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಾಕರಣ ಸಂಸ್ಕೃತದ ರಚನೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ ವಿನಾ ಕನ್ನಡದ ರಚನೆಯನ್ನಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಶಂಕರಭಟ್ ಅವರ ವಾದದ ಮುಖ್ಯ ತಿರುಳಾಗಿದೆ. ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಶಂಕರಭಟ್‌ರು ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದಗಳ ಆಂತರಿಕ ರಚನೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಹತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೂ ಎಂತಹ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಬೇರೊಂದು ಶಬ್ದದ ಅಂಗಗಳಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಅವು ಎಂತಹ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ? ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಅವರು ಚರ್ಚೆ ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡದ ರಚನೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಶಂಕರಭಟ್ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಮುಖ್ಯಧಾರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲ ಭಾಷಿಕ ಪುರಾವೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಪದವೊಂದನ್ನು ರಚಿಸಲು ಬಳಕೆಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಯ 'ಪದ ಪ್ರತ್ಯಯ' (ಕುಣಿ+ತ). ಒಂದು ಪದದಿಂದ ಅದರ ರೂಪವೊಂದನ್ನು ರಚಿಸಲು ಬಳಕೆಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಯ 'ಪದರೂಪ ಪ್ರತ್ಯಯ'. ಉದಾ:- 'ಬೆದರು' ಎಂಬ ಪದ 'ಬೆದರಿ', 'ಹೆದರಿ' ಎಂಬ ಪದರೂಪವನ್ನು ರಚಿಸಲು ಬಳಸಿರುವ 'ಇ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಿ ಕನ್ನಡ ಪದ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಪದಗಳಿವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ, ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳು ನಾಮಪದಗಳು (ಮೇಘನಾ, ವಿಶಾಲಾಕ್ಷಿ ಮುಂತಾದವು). ಘಟನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಪದಗಳು

ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳು (ಹೇಳು, ತಿನ್ನು ಮುಂತಾದುವು). ವ್ಯಕ್ತಿ, ವಸ್ತು ಹಾಗೂ ಘಟನೆಗಳ ಗುಣಧರ್ಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪದಗಳು ವಿಶೇಷಣಗಳು (ಬಿಳಿ, ದೊಡ್ಡ ಮುಂತಾದುವು). ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ನಾಮಪದ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಪದ ಎಂಬ ಎರಡು ವರ್ಗದ ಶಬ್ದಗಳು ಮಾತ್ರ ಇವೆ. ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಷ್ಟೆ, ಪದ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ.

ಹೆಸರಿಸುವ ಮತ್ತು ವರ್ಣಿಸುವ ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ನಾಮಪದಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ನಾಮಪದ ಗುಚ್ಛಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ರಾಜು ಅವನ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಬೆಳಗಾವಿಯಿಂದ ರೇಷ್ಮೆ ಸೀರೆ ತಂದಿದ್ದಾನೆ'. ಇಲ್ಲಿ ರಾಜು, ಬೆಳಗಾವಿ ಎಂಬ ನಾಮ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸುವ ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ಸಮಸ್ತ ಪದವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. 'ರೇಷ್ಮೆ ಸೀರೆ' ಎಂಬ ನಾಮರೂಪ ವರ್ಣಿಸುವ ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ನಾಮಪದ ಗುಚ್ಛವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಸಾಮ್ಯ-ವೈಷಮ್ಯಗಳನ್ನು ಶಂಕರಭಟ್‌ರು ಸ್ಥಿರವಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ರೀತಿಯ 'ಪ್ರತ್ಯಯಯುಕ್ತ ನಾಮಪದಗಳು' ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಅವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ನಾಮಪದ (ಗಾಣ+ಇಗ = ಗಾಣಿಗ), ಕ್ರಿಯಾಪದ (ಅಗಲು+ಇಕೆ = ಅಗಲಿಕೆ), ವಿಶೇಷಣ (ಬಡ+ವ)ಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ರಚಿತವಾಗಿವೆ. ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳಿಂದ ಕ್ರಿಯಾರೂಪವೊಂದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸುವ 'ಇಕೆ' ಎಂಬ ಪದರೂಪ ಪ್ರತ್ಯಯವೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಇದನ್ನು ಬಳಲುವಿಕೆ, ಹಿಡಿಯುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಿಯಾರೂಪ ಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯಾಧಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈಗ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾಸ ನಿಯಮಗಳು ತುಂಬ ಗೋಜಲಮಯ ವಾಗಿವೆ. ಅವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಮಾಸಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಸಮಾಸಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವಾದರೆ, ಸಮಸ್ತ ಪದಗಳಿಗೂ ಪದಗುಚ್ಛಗಳಿಗೂ ನಡುವಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣ. ಕನ್ನಡ ಸಮಸ್ತ ಪದಗಳ ರಚನೆ ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದ ಸಮಸ್ತ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಪದ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದರೆ ತತ್ಪುರುಷ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದ ಸಮಸ್ತ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಪದವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಸಮಸ್ತ ಪದಗಳನ್ನು ತತ್ಪುರುಷ ಎಂದೇ ಕರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ! ಕರ್ಮಧಾರೆಯದ ಕನ್ನಡದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪದ ವಿಶೇಷಣವಾಗುತ್ತದೆ (ಹೆಜ್ಜೇನು, ಹೆಮ್ಮರ ಮುಂತಾದುವು). ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪದವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವುದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಹಾಗೆ ತತ್ಪುರುಷದ ಪ್ರಭೇದವಾಗು ವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯಾವಾಚಕಗಳು ನಾಮಪದದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಾವೇಶವಾಗುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅವು ವಿಶೇಷಣ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತವೆ (ಇಮ್ಮಡಿ, ಇಮ್ಮಾವು ಮುಂತಾದುವು). ಹೀಗಾಗಿ ದ್ವಿಗುವನ್ನು ತತ್ಪುರುಷದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಅದರಂತೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವ (ಗಿಡ ಮರ ಬಳ್ಳಿಗಳು), ಗಮಕ (ಆ ಮನೆ), ಕ್ರಿಯಾ (ಬಿಚ್ಚುವ ಕತ್ತಿ) ಇವು ಪದಪುಂಜಗಳೇ ವಿನಾ ಸಮಸ್ತ ಪದಗಳಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಶಂಕರಭಟ್‌ರು

ಸೋದಾಹರಣವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಈಗಿರುವ ಸಮಾಸ ನಿಯಮಗಳೇ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತವೆ. ತನ್ಮೂಲಕ ಶಂಕರಭಟ್‌ರು ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಆದ ಸಮಸ್ತ ಪದಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಸಮಸ್ತ ಪದಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಅವರು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಪಡೆದಿರಬಹುದು ಆದರೂ ಅವರದು ನವೀನ ದೃಷ್ಟಿ.

ಶಂಕರಭಟ್‌ರು ಕನ್ನಡ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳನ್ನೂ ಕೂಡ ಆಂತರಿಕ ರಚನೆಯಿರುವವುಗಳು ಮತ್ತು ಇಲ್ಲದವುಗಳು (ಎಂದರೆ ಕ್ರಿಯಾಧಾತುಗಳು) ಎಂಬುದಾಗಿ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕ್ರಿಯಾಧಾತುಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಕೊನೆಯ ಸ್ವರದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವಿಂಗಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಕಾರಾಂತ (ಅಗೆ, ಒಗೆ, ನಡೆ ಮುಂತಾದುವು), ಇ ಕಾರಾಂತ (ಕಡಿ, ಕುಡಿ, ಮುರಿ ಮುಂತಾದುವು) ಉ ಕಾರಾಂತ (ನಗು, ಅಳು, ಬರು ಮುಂತಾದವು)ಗಳೆಂದು ಮೂರು ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಉ ಕಾರಾಂತ ಧಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅಕ್ಷರಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ (ನಗು, ಓಡು, ನುಂಗು, ಉಜ್ಜು, ಅಡಗು ಮುಂತಾದವು). ನಾಮಪದಗಳಿಗೆ 'ಇಸು' ಪ್ರತ್ಯಯ ಸೇರಿಸಿ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವ ಕ್ರಮ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ (ಅಬ್ಬರ - ಅಬ್ಬರಿಸು, ಹಂಗು-ಹಂಗಿಸು ಮುಂತಾದುವು). ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೂ ಕೂಡ 'ಇಸು' ಪ್ರತ್ಯಯ ಸೇರಿಸಿ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿದೆ (ಎತ್ತರ - ಎತ್ತರಿಸು, ತಂಪು-ತಂಪಿಸು). ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳು 'ಇಕೆ' ಅಥವಾ 'ಕೆ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯ ಸೇರಿದಾಗ ನಾಮಪದಗಳಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು 'ಇಸು' ಪ್ರತ್ಯಯ ಸೇರಿದಾಗ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳಾಗಿಯೂ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ (ಆಕಳಿಕೆ - ಆಕಳಿಸು, ಬೆದರಿಕೆ - ಬೆದರಿಸು ಮುಂತಾದುವು). ಹೊಸಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆಗು, ಆಡು, ಕೊಡು, ಬರು, ಬಿಡು, ಕಚ್ಚು, ಬೀಳು, ಮಾಡು, ಹಾಕು ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳು ಇತರ ಪದರೂಪಗಳೊಡನೆ ಸೇರಿ ಸಂಯುಕ್ತ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳಾಗುತ್ತವೆ. (ನಾಮಪದದೊಂದಿಗೆ - ಪೆಟ್ಟಾಗು, ಬಲಿಯಾಗು, ವಿಶೇಷಣದೊಂದಿಗೆ - ಬಡವಾಗು, ಕಪ್ಪಾಗು, ಕ್ರಿಯಾಪದದೊಂದಿಗೆ - ಬೇಕಾಗು, ಸಾಕಾಗು).

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ವಿಶೇಷಣ' ಎಂಬ ಪದ ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಗವಿದೆ. ನಾಮಪದಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿ, ವಸ್ತುಗಳ ಗುಣಧರ್ಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು 'ನಾಮ ವಿಶೇಷಣ'ಗಳೆಂದು ಕರೆದರೆ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಘಟನೆಗಳ ಗುಣಧರ್ಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು 'ಕ್ರಿಯಾ ವಿಶೇಷಣ'ಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ನಾಮ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಪದಗುಚ್ಛಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾಮಪದಗಳೊಡನೆ ಸೇರಿ ಬರುತ್ತವೆ (ಕೆಂಪು ಹೂ, ಕರಿ ಟೊಪ್ಪಿಗೆ ಮುಂತಾದುವು). ಆದರೆ ಕ್ರಿಯಾ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಈ ರೀತಿ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿ ಬರುವ ಬದಲು ವಾಕ್ಯದಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಬರಬಲ್ಲುವು (ರಾಜು ಮಡಿಕೆಯನ್ನು ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಮೆಲ್ಲಗೆ ಇರಿಸಿದ, ರಾಜು ಮಡಿಕೆಯನ್ನು ಮೆಲ್ಲಗೆ ನೆಲದ

ಮೇಲೆ ಇರಿಸಿದ ಮುಂತಾದುವು). ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ರಚನೆಯಿಲ್ಲದ ನಾಮ ವಿಶೇಷಣ ಧಾತುಗಳಿವೆ (ಕರಿ, ಬಿಳಿ, ಬಿಸಿ ಮುಂತಾದುವು). ನೇರವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾ ವಿಶೇಷಣಗಳಾಗಿಯೇ ಬಳಕೆಯಾಗುವಂತಹ ಧಾತುಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನುಕರಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು 'ಅನೆ' ಇಲ್ಲವೇ 'ನೆ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿ ಕ್ರಿಯಾ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ (ಸರ್ರನೆ, ಸರಕ್ಕನೆ, ಸರಸರನೆ). ಕೆಲವು ಅನುಕರಣ ಶಬ್ದಗಳು 'ಅನೆ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಕ್ರಿಯಾ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿಯೂ (ಗಮಗಮನೆ) ಮತ್ತು 'ಇಸು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳಾಗಿಯೂ (ಗಮಗಮಿಸು) ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ. ನಾಮ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಕ್ರಿಯಾ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಅಗೆ' ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ (ತೆಳು-ತೆಳ್ಳಗೆ, ಕರಿ-ಕರ್ರಗೆ, ಬಿಳಿ-ಬೆಳ್ಳಗೆ). ವಿಶೇಷಣಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ (ಹಳಗನ್ನಡದ) ಅವಶೇಷಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಲಿಖಿತ ಪ್ರಮಾಣಗಳೊಡನೆ ಖಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ, ಇಂಗ್ಲಿಶ್, ಪರ್ಶಿಯನ್ ಮೊದಲಾದ ಅನ್ಯಭಾಷೆಯ ಶಬ್ದಗಳು ಎರವಲಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಆಂತರಿಕ ರಚನೆ ಕನ್ನಡಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ರೂಪಗಳು ತತ್ಸಮ-ತದ್ಭವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದಿವೆ. (ವೀಥಿ>ಬೀದಿ, ಸಂಸ್ಥೆ>ಸಂತೆ) ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಾಮಪದಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಅವು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ವಿಶೇಷಣಗಳಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ (ಮುಖ್ಯ, ಉತ್ತರ, ಕೋಪ ಮುಂತಾದವು) ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ನಾಮಪದಗಳಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ. (ಗ್ರಾಮ, ಪಾಠ ಮುಂತಾದವು) ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪರ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿವೆ ವಿನಃ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಹಾಗೆ ಪೂರ್ವ ಪ್ರತ್ಯಯ (ಉಪಸರ್ಗ)ಗಳಿಲ್ಲ. ಅ, ನಿರ್, ವಿ ಇಂತಹ ಪೂರ್ವ ಪ್ರತ್ಯಯಯುಕ್ತ ರೂಪಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ (ತೃಪ್ತಿ-ಅತೃಪ್ತಿ, ಅಪರಾಧಿ-ನಿರಪರಾಧಿ, ನಾಶ-ವಿನಾಶ). ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಎರವಲಾಗಿ ಬಂದ ನಾಮಪದಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ಪರಪ್ರತ್ಯಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಾದುವು ತೆ, ಇ, ಯ ಮತ್ತು ಇಕ (ಅಧ್ಯಕ್ಷ-ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆ, ಅಧಿಕಾರ-ಅಧಿಕಾರಿ, ಕವಿ-ಕಾವ್ಯ, ಸಮಾಜ-ಸಾಮಾಜಿಕ) ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಎರವಲಾಗಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಅವು ಬೇರೆ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ 'ಇಸು' ಪ್ರತ್ಯಯದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳಾಗುತ್ತವೆ (ಆಲೋಚಿಸು, ಚಲಿಸು ಮುಂತಾದವು) ಅನ್ಯಭಾಷೆಯ ಪದಗಳು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಎರವಲಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಕನ್ನಡದ ಪದರಚನೆಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ.

ಡಿ.ಎನ್. ಶಂಕರಭಟ್‌ರು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದರಚನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ರೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಾದರಿಯ ಸಿದ್ಧ ವ್ಯಾಕರಣ ರಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಆದ ವ್ಯಾಕರಣದ ಮೂಲ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಅವರ ಪ್ರಮೇಯು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದರಚನೆಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಬಾಹುಳ್ಯ. ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣದ ಮೂಲಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಶಂಕರಭಟ್ಟರು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣದ ಹೊಸ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ದೇಶಿಯ ಭಾಷೆಯೊಂದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂತಹ ಇಂತಹ ಲಕ್ಷಣ ಗ್ರಂಥ ಬಹುಶಃ ಇತರ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರಲಾರದು. ಈ ಕೃತಿ ಕನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಲುಗಲ್ಲಾಗಿದೆ.

೫

# ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಎರಡು ಮುಖಗಳು : ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮರು ಓದು

ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್

**ಕು**ವೆಂಪು ಅವರ ಎರಡು ಮಹಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ೧೯೩೬ ರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ೧೯೬೭ ರಲ್ಲಿ ಹೊರಬಂದವು. ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಆಕೃತಿ ಇವೆರಡೂ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅಗಾಧ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಕರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದಾದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಆ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಗೃಹೀತಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಈ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶ.

ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿ **ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ** ಹೊರಬರುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇನಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ನೋಡ ಬಹುದು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಎದುರುಬದುರಾದ ಎರಡು ಅಸಮಾನ ಅಧಿಕಾರಾಧರಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಕೊಡು-ಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ದೀರ್ಘ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಭೇದ ಕನ್ನಡ/ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನ್ಮ ತಾಳಿತು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ 'ರಿಯಲಿಸ್ಟಿಕ್ ನಾವೆಲ್' ಪ್ರಭೇದ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿ'ಯಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದಿತು; ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಗಿಂತ ಭಾರತೀಯ ಕಾದಂಬರಿ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು ಅದರ 'ಮಾಧ್ಯಮ' ಅಥವಾ 'ಏಜೆನ್ಸಿ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ; ಎಂದರೆ, ಪರಂಪರಾಗತ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದಾಗಿ 'ಹೊರಗಿನವನಾಗಿ', ತನ್ನ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಯ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗುವುದು. ಈ ಬಗೆಯ 'ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿ'ಯ ಮೂಲ ಮಾದರಿ ೧೮೯೯ ರಲ್ಲಿ ಹೊರಬಂದು ಗುಲ್ವಾಡಿ ವೆಂಕಟರಾಯರ **ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ**.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ 'ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿ'ಯ ಆಳದಲ್ಲಿರುವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಕಥನದ ಮಾನ್ಯತೆ. ಎಂದರೆ, ಒಂದು ಮಟ್ಟದವರೆಗೆ 'ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ = ಆಧುನಿಕತೆ = ಪ್ರಗತಿ' ಎಂಬಂತಹ

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಾದವನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಲೇಖಕರು/ಚಿಂತಕರು/ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿ ಬರುವ ವೇಳೆಗೆ ಗುಲ್ವಾಡಿಯವರ **ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ** (೧೮೯೯), ಬೋಳಾರ ಬಾಬುರಾಯರ **ವಾಗ್ದೇವಿ** (೧೯೦೫), ತಿರುಮಲಾಂಬ ಅವರ **ನಭಾ** (೧೯೨೦), ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ **ಚೋಮನ ದುಡಿ** (೧೯೩೨), ಇತ್ಯಾದಿ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿ ಭದ್ರವಾಗಿ ಬೇರೂರಿದ್ದಿತು.

೧೯೩೬ ರಲ್ಲಿ ಹೊರಬಂದ **ಕಾನೂರು ಸುಬ್ಬಮ್ಮ ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ** ಕನ್ನಡದ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಪರಂಪರೆಗೇ ಸೇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ತನ್ನ ದಟ್ಟ ಹಾಗೂ ನೈಜ ವಿವರಗಳಿಂದ ಆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನತೆ, ಕ್ರೌರ್ಯ, ಮೂಢ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಅರ್ಥಹೀನ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳು ಇವುಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ್ದ ಮಲೆನಾಡಿನ ಫ್ಯೂಡಲ್ ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಯ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಹೂವಯ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. (ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುವ, ಹೂವಯ್ಯ-ರಾಮಯ್ಯರು ನಗರದಿಂದ ಕಾನೂರಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ, **ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು** ಗುತ್ತಿ ಹಳ್ಳಿಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಹೋಗುವುದರೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭ ವಾಗುತ್ತದೆ.) ಹೂವಯ್ಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೀತೆಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲಾರದೆ ವೈಫಲ್ಯವನ್ನು ಕಂಡರೂ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಧಾನವಾಗಿಯಾದರೂ ಯಶಸ್ವಿ ಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಗೃಹೀತವಾಗಿರುವ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪ್ರಣೀತ ಆಧುನಿಕತೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ 'ಪ್ರಗತಿ'ಯೇ ಎಂಬುದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ "ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳಾದ ಮೇಲೆ" ಎಂಬ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ :

*"ಮಲೆನಾಡಿಗೆ ನವಜೀವನ ಕಾಲಿಟ್ಟಿತು. ...ನಾಲ್ಕಾರು ಗ್ರಾಮಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗು ವಂತೆ ಒಂದು ಆಸ್ಪತ್ರೆ, ಸ್ಕೂಲು, ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು, ಅಂಗಡಿಗಳು ಮೂಡಿ ವರ್ಧಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಹೀಗೆ ಬೈಸಿಕಲ್ಲಿನ ಪರಿಚಯಕ್ಕೂ ಪರದೇಶಿಯಾಗಿದ್ದ ಆ ರಸ್ತೆ ಮೋಟಾರು, ಕಾರು, ಬಸ್ಸುಗಳ ಕೋಟಲೆಯಿಂದ ಬೇಸರಗೊಂಡಿತ್ತು. ... ಗಟ್ಟದವರೂ ಕುರಿಮಂದಿಯಂತೆ ಬಿಡಾರಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಹಂದಿಗಳಂತೆ ವಾಸ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಆದಷ್ಟು ಚೊಕ್ಕಟವಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದರು" (ಪು. ೫೮೭).*

**ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು** ಕಾದಂಬರಿ ೧೯೬೭ ರಲ್ಲಿ ಹೊರಬಂದಿತು. ಈ ಎರಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ನಡುವಿನ ಮೂರು ದಶಕಗಳ ದೀರ್ಘ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವದೃಷ್ಟಿ ಬದಲಾಗಿದ್ದವು ಎಂಬುದು ಅವರ ೫೦ ರ ದಶಕದ ನಂತರ ಬಂದ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದು ಅದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿತ್ತು; ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ಅವರೂ ತಮ್ಮ ಎರಡನೆಯ ಕಾದಂಬರಿ ಹೊರಬರುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಮಹದೋದ್ದೇಶವಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ವನ್ನು ಬರೆದು ಮುಗಿಸಿದ್ದರು.

ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ರಚನೆಯ ದೀರ್ಘ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಮಾನವ ವಿಕಾಸದ ಸ್ವರೂಪ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಿದ ಅಧ್ಯಯನ-ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಅವರ ವಿಶ್ವದೃಷ್ಟಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದಲಾಗಿತ್ತು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಪ್ರಗತಿಯೆಂದರೆ ಬಾಹ್ಯ ಸುಖ-ಸಾಧನಗಳ ಹೆಚ್ಚಳವಲ್ಲ; "ವಿಕಾಸವೆಂದರೆ ಆತ್ಮವಿಕಾಸ, ಜಡವಸ್ತುವಿನದ್ದಲ್ಲ" ("Evolution is of the Spirit and not of Matter") ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಅವರದಾಗಿತ್ತು.

ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾದ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ವಿಶ್ವದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆ ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. 'ವಿಕಾಸವೆಂದರೆ ಆತ್ಮದ ವಿಕಾಸ, ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳದ್ದಲ್ಲ" ಎಂಬುದೇ ಇಡೀ ಅರವಿಂದ ದರ್ಶನದ ಅಡಿಗಲ್ಲು. ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಡಾರ್ವಿನ್‌ನ ಭೌತಿಕ ವಿಕಾಸವಾದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಅರವಿಂದರು ಲೈಫ್ ಡಿವೈನ್ ಎಂಬ ಮಹಾಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ 'ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ವಿಕಾಸವಾದ'ವನ್ನು (Theory of Creative Evolution) ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುವಂತೆ ಅವರ ವಿಕಾಸವಾದದ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು :

ಉಪನಿಷತ್ತು ಮಂಡಿಸುವ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯವಾದ 'ಬ್ರಹ್ಮನ್'ನಲ್ಲಿರುವ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ತತ್ವವನ್ನು ಅರವಿಂದರು "ಸೂಪರ್ ಮೈಂಡ್" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಾನವರ ಬಿಡಿ ಮನಸ್ಸುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ 'ಸೂಪರ್ ಮೈಂಡ್'ನ ಅಥವಾ 'ವಿರಾಟ್ ಮನ'ದ ಅಂತ್ಯಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಮಾನವ-ವಿಕಾಸವೆಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಮದ ವಿರುದ್ಧ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಅರ್ಥಾತ್, ಸೃಷ್ಟಿ ಆತ್ಮದಿಂದ/ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಜಡ ವಸ್ತುಗಳವರೆಗೆ ಆದರೆ, ಮಾನವ ವಿಕಾಸ ಜಡ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಆತ್ಮದವರೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. (ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು Involution and Evolution ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.) 'ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ವಿಕಾಸ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ'ಯ ಹಂತಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು : ಜಡ ವಸ್ತು-ಜೀವ-ಮನ.. ಚೈತನ್ಯ (Matter--Life--Mind--Spirit). ಈ ವಿಕಾಸದ ಅಂತಿಮ ಗುರಿಯೆಂದರೆ 'ವ್ಯಕ್ತಿ ಚೈತನ್ಯವು ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯದೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿ ಆನಂದದಲ್ಲಿ ವಿರಮಿಸುವುದು. (ಪ್ರಾಯಶಃ, ಇದೇ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಬರುವ "ಭೃಗುವಲ್ಲಿ" ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ : ಅನ್ನ-ಪ್ರಾಣ-ಮನ-ವಿಜ್ಞಾನ ಆನಂದ. "ಭೃಗುವಲ್ಲಿ" "ಆನಂದೋ ಬ್ರಹಮಮಿತ್ಯಜಾನನ್" 'ಆನಂದವೇ ಬ್ರಹ್ಮ' ಎಂದು ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ.) ಸಾವು ಆಸೆ, ದೌರ್ಬಲ್ಯ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಅವಿದ್ಯೆ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಜೀವಿಗಳು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಛಿದ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಹಾಗೂ ಅಂತಿಮ ಪರಿಣಾಮಗಳು. ತಮ್ಮ ಆತ್ಮವನ್ನು ಜಾಗ್ರತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಜೀವಿಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ಅಂತಿಮ ಕೇಂದ್ರ ಛಿದ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಹೊರಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಬಗೆಯ ಅರವಿಂದ ದರ್ಶನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ನಮಗೆ ನೀಡುವ 'ಕಾಣ್ಕೆ'ಯನ್ನು ಅರವಿಂದ ದರ್ಶನ ಎಷ್ಟು ಆಳವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದು ಅದರ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗುವ (ಹೂವಯ್ಯನಂತಹ) ಯಾವ ಪಾತ್ರವೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಣ ನಿಜವಾದ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ತಂದ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟ ಯಾವ ಬಗೆಯ ವೈಚಾರಿಕತೆಯಿಂದಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ನಿಜವಾದ ಪರಿವರ್ತನೆ ಆ ಸಮಾಜದ ಒಡಲಿನಿಂದಲೇ ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಅನುಭವದಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ .. ಎಂದು ಲೇಖಕರ ಅರಿವು. ಹಾಗೆಯೇ, ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟ ಆದಿ-ಅಂತ್ಯಗಳಿರುವ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸಂವಿಧಾನವೂ ಇಲ್ಲ -- ಎಲ್ಲಿಂದಲೋ ಹಠಾತ್ತಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೋ ಹಠಾತ್ತನೆ ಕೃತಿ ಮುಗಿಯುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂವಿಧಾನ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬದುಕಿನ ಅಖಂಡತೆಯನ್ನು ಧ್ವನಿಸಲು ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಎಂಬುದು ಕೃತಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಲೇಖಕರ ಮಾತುಗಳಿದ್ದು (ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಮೊದಲಿಲ್ಲ, ಯಾವುದಕ್ಕೂ ತುದಿಯಿಲ್ಲ"), ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲಾ ಪಾತ್ರಗಳೂ ಸಂಧಿಸುವ ಹುಲಿಕಲ್ಲು ಗುಡ್ಡಕ್ಕೆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒದಗಿಬರುವ ಸಾಂಕೇತಿಕೆಯಿಂದ ನಮಗೆ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯ ಮೂರು ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರೇಮಿಗಳ ಜೊತೆಗಳೂ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಸೇರುವ ಈ ಹುಲಿಕಲ್ಲು ಗುಡ್ಡ (ಹಾರ್ಡಿಯ **ರಿಟರ್ನ್ ಆಫ್ ದ ನೇಟಿವ್** ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಎಗ್ಡನ್ ಹೀಥ್ ' ಗುಡ್ಡದಂತೆ) ತರ್ಕಾತೀತವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಶಕ್ತಿಯ ಅದ್ಭುತ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನವಾಗಿಸುವುದು ಅದರ ವಿಶ್ವದೃಷ್ಟಿ; ಮತ್ತು ಅರವಿಂದ ದರ್ಶನದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಈ ವಿಶ್ವದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಬಹುದು : ನಾವು ಜೀವಿಸುವ ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ. ಆಗ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಘಟನೆಗಳು ಮತ್ತು ಬದುಕುವ ಜೀವಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಂತೆ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ನಮಗೆ ಕಂಡಬಂದರೂ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅನೂಹ ಸೂತ್ರದಿಂದ ಬಂಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮೀರಿದ, ತರ್ಕಾತೀತ 'ವಿರಾಟ್ ಶಕ್ತಿ' ಒಂದಿದೆ; ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಈ ವಿಶ್ವದ ಚಲನೆಯಿದೆ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಮೇಗರವಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕಿದ್ದ ಮತಾಂತರ ಕಾರ್ಯ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಆ ಘಟನೆ ಸಾವಿರಾರು ಮೈಲಿಗಳ ದೂರದಲ್ಲಿ ಸೇಂಟ್ ಲಾರೆನ್ಸ್ ದ್ವೀಪದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದರಿಗೆ ಅರಿವಾಗಿ ಅವರು "...ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದ ಹಾಗೆ ಹೊಟ್ಟೆ ಹುಣ್ಣಾಗುವಂತೆ ನಗತೊಡಿದರು. ಏನನ್ನೋ ಕಂಡೂ ಕಂಡೂ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಕ್ಕರು. ಅಳ್ಳೆ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ನಕ್ಕರು" (ಪು. ೬೮೬). ಈ ಘಟನೆಯ ಹಿಂದೆ ".... ಮೇಗರವಳ್ಳಿಯ ಮತ್ತು ಮಲೆನಾಡಿನ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಮತ್ತು ಭರತಭೂಮಿಯ ಭಾವೀ ಪ್ರಗತಿಯ ಮತ್ತು ಜಾಗೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೆಂದು ಮುಂದೆ ಗೊತ್ತಾಗುವಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೈವಿಕ ಉದ್ದೇಶ ಕಾರಣವೂ ಒಂದು ಇತ್ತು, ಅಗೋಚರವಾಗಿ, ಅಂತರ್ಗತ

ವಾಗಿ, ಗೂಢವಾಗಿ ..." (ಪು. ೬೯೬, ಒತ್ತು ನನ್ನದು). ಮುಕುಂದಯ್ಯನೊಡನಾಗುವ ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ಮದುವೆ".... ಅವಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ; ವಿಧಿಗೂ ಮಹತ್ವವಿಷಯವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಸೃಷ್ಟಿಸಂಕಲ್ಪ ಅಲಕ್ಷಿಸುವಷ್ಟು ಯಃಕಶ್ಚಿತ ವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಅವಳು ಮತ್ತು ಅವಳ ಭವಿಷ್ಯ" (ಪು. ೫೪೯; ಒತ್ತು ನನ್ನದು). ಈ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಶ್ವದೃಷ್ಟಿಯ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಕಾದಂಬರಿ ವಾಸ್ತವವಾದಿ-ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸೀಮೆಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸುತ್ತದೆ; ಅತೀಂದ್ರೀಯ ಘಟನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅನುಭವಗಳು ಸಹಜವೆಂಬಂತೆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಯಃ, ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು .. ಅಥವಾ ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವ ವಿಶ್ವದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು .. ತಮ್ಮ ಆತ್ಮಕಥೆಯಲ್ಲಿ " Cosmic Vision brooding on local things" ('ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಗತಿ ಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಧ್ಯಾನಿಸುವ ವಿಶ್ವದರ್ಶನ') ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಕೃತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳ ವರ್ತನೆಯ ಹಿಂದೆಯೂ ಅರವಿಂದರ 'ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ವಿಕಾಸ'ದ ಪ್ರಭಾವವಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮಾನವನ ಊರ್ಧ್ವಮುಖೀ ಆತ್ಮವಿಕಾಸದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಅರವಿಂದರು ಅನೇಕ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯ (Mind) ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅವರು ಈ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಗಿನ 'ಮಾಹಿತಿ - ಸಂಗ್ರಹ ಹಾಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭ' (Fact-gathering, sense based) ಇವುಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ; ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲೆ "ಭಾವನೆಗಳ ಹಾಗೂ ಮೌಲ್ಯಗಳ" (Sentiments and Values) ಗ್ರಹಿಕೆಗಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞೆ; ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲೆ 'ಸತಾರ್ಕಿಕ ಹಾಗೂ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ' ಪ್ರಜ್ಞೆ (Rational and Objective); ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ 'ಚಿನ್ಮಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ' (Spiritual Mind). ಈ ಸ್ತರದ ಚಿನ್ಮಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಅಂತರ್ಬೋಧ, ದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಕಾಣ್ಕೆ ಇವುಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಇದೇ ಬಗೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ನಾವು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರೇಮಿಗಳ ಜೋಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ವಿಕಾಸದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಗಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞಾಸ್ತರ ಗುತ್ತಿ-ತಿಮ್ಮಿಯರದು. ಕೃತಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಗುತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಕ ಹೀಗೆ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ: *"ಅವನೂ ಆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಒಂದಂಶವಾಗಿದ್ದನು; ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಂಡೆಯಂತೆ, ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮರದಂತೆ ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದ್ದನು. ... ತಾನೇ ತೊರೆಯ ಮೊರೆಯಾದನೋ ಎಂಬಂತೆ ಕುಳಿತಿದ್ದ ಗುತ್ತಿ ತಟಕ್ಕನೆ ಎಚ್ಚತ್ತು, ಮೂಗನ್ನು ಅರಳಿಸಿ, ಮೂಸಿ ಮೂಸಿ ಗಾಳಿ ಹಿಡಿಯತೊಡಗಿದನು. ಅವನ ಮೂಗಿಗೆ ಬಿದ್ದದ್ದು ನಾಯಿಯ ವಾಸನೆ"* (ಪು. ೩, ೫). ತಿಮ್ಮಿಯಾದರೋ ನಿಸರ್ಗದ ಅದ್ಭುತ ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ತೋರಿಸಬಲ್ಲಳು, ಅಷ್ಟೇ: *"ತಿಮ್ಮಿ ಮಲೆಯ ಕಣಿವೆಗಳ ಕಡೆ ಕಣ್ಣು ಹಾಯಿಸಿ, ಕಣ್ಣರಳಿಸಿ, ಹಿಗ್ಗಿ, ವಿಸ್ಮಯದಿಂದ ಕೂಗಿಕೊಂಡಳು:" ಅಯ್ಯೋ ಅಯ್ಯೋ ಅಯ್ಯೋ? ಅದೇನು ಬಾವ, ಅದೂ? ನೊರೆ, ನೊರೆ, ನೊರೆ, ಹಾಲು! ಕಡ್ಲು ನಿಂತ್ಹಾಂಗೈ ಅದೆಯಲ್ಲಾ?'* .... ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಲು

ಶಕ್ತವಾಗಿತ್ತು ಅವಳಿಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದ ಭಾಷೆ, ಅವಳ ಚೇತನದ ಅನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ" (ಪು. ೨೨೧-೨೨೨). ಅರ್ಥಾತ್, ಅವರಿಬ್ಬರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಗಳ ಮತ್ತು ಮಾಹಿತಿ- ಸಂಗ್ರಹದ ಸ್ತರದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ.

ಐತ-ಪೀಂಚಲು ಇವರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ತರ ಗುತ್ತಿ-ತಿಮ್ಮಿಯರದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ವಾದದ್ದು; ಮತ್ತು ಆ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಮೃದು ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳು ಸಾಧ್ಯವಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಿರೂಪಕನಿಗೆ ಅವರು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ಭಿಲ್ಲ ವೇಷದ ಶಿವ ಶಿವಾಣಿಯರಂತೆ ತೋರಿದರು" (ಪು. ೧೩೬). ಐತನೊಡನೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ರತಿಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಪೀಂಚಲು ಬೆಳಗಿನ ಜಾವದಲ್ಲಿ ಅಳುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಏಕೆಂದು ಐತ ಕೇಳಿದಾಗ "ಅವಳು ನಿಡಿದಾಗಿ ಸುಯ್ದು 'ಚಿನ್ನಕ್ಕ ಅಳುತ್ತಿದ್ದರು; ನನಗೂ ಅಳೂ ಹಂಗಾಯ್ತು!' ಎಂದಳು" (ಪು. ೪೧೧). ಈ ಬಗೆಯ ಕೋಮಲ ಅಂತಃಕರಣವೇ ಪೀಂಚಲೂವನ್ನು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಗುತ್ತಿ - ತಿಮ್ಮಿಯರನ್ನು ತನ್ನ ಗುಡಿಸಲಿನಲ್ಲಿ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟು ಕಾಪಾಡು ವಂತೆ ಮತ್ತು ಮುಕುಂದಯ್ಯ-ಚಿನ್ನಮ್ಮರ ಸಮಾಗಮಕ್ಕೆ ತನ್ನಿಂದ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಇವರುಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ, ಮುಕುಂದಯ್ಯ-ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಇವರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿಕಾಸ ಗೊಂಡ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಪ್ರಜ್ಞೆ. ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಗಾಢ ನೈತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿದೆ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಾಕಾರ್ಯಗಳ ವಿವೇಚನಾಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿದರೆ ತನ್ನನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪೀಂಚಲೂ ಸಿದ್ಧವಿದ್ದರೂ ಮುಕುಂದಯ್ಯನಿಗೆ ಆ ಬಗೆಯ ಕಾಮನೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗಿರುವ ಪ್ರೀತಿ ಅಷ್ಟು ಗಾಢವಾದದ್ದು. ಮುಕುಂದಯ್ಯ-ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಅವರದು ಜನ್ಮ-ಜನ್ಮಾಂತರ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಹಾದುಬಂದು ಪ್ರಬುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞಾಕೋಶ. ಆ ಕಾರಣ ದಿಂದಾಗಿಯೇ ಚಿಕ್ಕ ಹುಡುಗಿಯಾಗಿದ್ದಾಗಲೇ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಮುಂಕುದಯ್ಯನನ್ನು ತನ್ನ ಭಾವೀ ಪತಿಯೆಂದು ಗುರುತಿಸಿ 'ಅವರು ಬಾವ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಘಟನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಿರೂಪಕನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹೀಗಿದೆ : "ಆದರೆ ಆ ಘಟನೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮುಗ್ಧವಾದದ್ದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿದ್ದವರ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಗೋಚರವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದ್ಭುತದ ಭೂಮಿಕೆಗೆ ಸೇರಿದುದಾಗಿತ್ತು. ... ಮಕ್ಕಳಿಬ್ಬರ ಕಣ್ಣುಗಳೂ ಸಂಧಿಸಿದೊಡನೆಯೇ ಆ ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅತೀಂದ್ರೀಯ ವ್ಯಾಪಾರ ನಡೆದಿತ್ತು. ... ಅದೊಂದು ಕಾಣುವಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು (ಪು. ೭೧).

ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಬರುವ ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಕಾಸಗೊಂಡು 'ಚಿನ್ಮಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ'. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರಿಗೆ ಭೂತ-ಭವಿಷ್ಯತ್-ವರ್ತಮಾನ ಗಳ ಅಂತರ್ಬೋಧ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. (ಮೇದರವಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದ ಪ್ರಯತ್ನ ವಿಫಲ ವಾದದ್ದೂ ಬಹು ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಅವರಿಗೆ ಕೂಡಲೇ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ.) 'ವಿರಾಟ್ ಮನ'ಕ್ಕೆ ಬಹು ಹತ್ತಿರವಿರುವ ಅವರ ಚೈತನ್ಯ "ವಿಭೂತಿ ಘಟನೆ"ಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಮ್ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಮತ್ತು ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಮಹಾಕಾದಂಬರಿಯ ವಿಶ್ವದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅರವಿಂದ ದರ್ಶನ ರೂಪಿಸಿದೆ ಎಂಬುದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟ. ಅರವಿಂದರ 'ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ವಿಕಾಸ'ವಾದದ ಸಾರವನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯ ಈ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು :

"ಮನುಷ್ಯನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಯೇ ಅವನ ಅಂತಃಪ್ರಕೃತಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬಹಿಃ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಅನುಯಾಯಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆತನ ಆತ್ಮಕೋಶವು ಬಹು ಜನ್ಮಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಂದ ತುಂಬಿರುವಂತೆ ಆತನ ಅನ್ನಮಯ ಕೋಶವೂ ಪೃಥ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣೋತ್ಪತ್ತಿ ಯಾದಂದಿನಿಂದ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಜೀವವು ಕೈಕೊಂಡ ನಾನಾ ರೂಪದ ನಾನಾ ಪ್ರಯೋಗದ ನಾನಾ ಕಷ್ಟ ಸಂಕಟಗಳ ನಾನಾ ಸುಖಸಂತೋಷಗಳ ಮಹಾ ಸಾಹಸಯಾತ್ರೆಯ ಸಮಗ್ರ ಪರಿಣಾಮ ಮುದ್ರೆಯನ್ನೂ 'ಅಸ್ಮೃತಿ' ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ" (ಪು. ೨೦೪).

* * * * *

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಚರ್ಚೆಯ ಸಾರಾಂಶವೆಂದರೆ ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿಯ ವಿಶ್ವದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ವೈಚಾರಿಕತೆ ರೂಪಿಸಿದ್ದರೆ, ಆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಅನಂತರದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅವರ ವಿಶ್ವದೃಷ್ಟಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಅವರು ಅರವಿಂದರ 'ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ವಿಕಾಸ'ದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ತಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಕಾದಂಬರಿ ಇವೆರಡೂ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ವದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಮಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ, ಈ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ವದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗಿದ್ದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ-ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಒತ್ತಡಗಳೇನು?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಾಧ್ಯ ಉತ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದುದೆಂದರೆ 'ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆ'ಯ ಒತ್ತಡ. ಅನೇಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ದಾಖಲಿಸಿರುವಂತೆ, ಪ್ರಬಲ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಭಾರತೀಯರಿಂದ ಬಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳ ಹಾಗೂ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದ್ದುವು. ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೆಂದರೆ ಒಂದು ಮಟ್ಟದವರಿಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ/ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ, ಆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಸುಧಾರಿಸಲು ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಶ್ರಮಿಸುವುದು. ರಾಜಾರಾಂ ಮೋಹನ್‌ರಾಯ್, ಕೇಶವ ಚಂದ್ರಸೇನ್, ರಾನಡೆ, ಮುಂತಾದವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಈ ಬಗೆಯದಾಗಿತ್ತು; ಮತ್ತು ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೇ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಜನ್ಮವಿತ್ತಿತು. (ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತದೆ).

ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಂದರೆ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಎಂಬ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಜಿಸಿ, ನಿಜವಾದ ಸಾಧನೆಯೆಂದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಾದ/ಆಗುವ ಸಾಧನೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದು. ಇದನ್ನು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾದ' ಅಥವಾ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದರು, ಅರವಿಂದರು, ಆನಂದ ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿಯವರು (ಮತ್ತು, ಒಂದು ಮಟ್ಟದವರೆಗೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು) ಬರುತ್ತಾರೆ. 'ನಿಜವಾದ ಸಾಧನೆ/ಪ್ರಗತಿ ಎಂದರೆ ಲೌಕಿಕವಲ್ಲ, ಪಾರಲೌಕಿಕ' ಎಂಬ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಸುಲಭವಾಗಿ 'ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರದು ಭೌತಿಕ ಪ್ರಗತಿ; ಆದರೆ ಭಾರತೀಯರದ್ದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಗತಿ' ಎಂದು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರೆದುರು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದು, ಭಾರತೀಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅರವಿಂದರು "ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಭೌತಿಕ ಯಶಸ್ಸಿನಿಂದ ಅಳೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ" (Culture cannot be judged by material success") ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ವಿವೇಕಾನಂದರ/ ಅರವಿಂದರ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾದವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರಾಕರಣೆ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಮಂಡನೆ ಇವೆರಡನ್ನೂ ನಾವು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ, ಅರವಿಂದರ 'ಸೂಪರ್ ಮೈಂಡ್' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು 'ವಿರಾಟ್ ಮನ' ಎಂದು ಕನ್ನಡಿಸಿ, ಅನ್ನ-ಪ್ರಾಣ-ಮನ-ವಿಜ್ಞಾನ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿವಿಧ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವ ಚೇತನ ವಿಕಾಸವಾಗುವುದನ್ನು **ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಮ್** ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ, ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಥನವಾದ 'ರಾಮಾಯಣ'ವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್‌ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮೃದ್ಧಿಗಳನ್ನೂ ಕವಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೊದಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದಂತೆ, ಭಾರತೀಯ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ'ಯ ಒಂದು ಉಪ ಪ್ರಮೇಯವೆಂದರೆ 'ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ = ಭೋಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬ ಸಮೀಕರಣ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಲಂಕಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಡನೆ ಮತ್ತು ಅಯೋಧ್ಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಡನೆ ಕುವೆಂಪು ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ರಾಮ-ರಾವಣ ಯುದ್ಧ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳನ್ನು ವಿನಾಶಕಾರಿ ಅಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಹಿಂಸಾರಭಸಮತಿಗಳೆಂದು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ :

"ಇಂದಲ್ಲಿ ಐರೋಪ್ಯ ದೌಷ್ಟ್ಯಮ್
ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ದೈತ್ಯಯಮ್ತ್ರಗಳೆವಂತೆ ಮನೆಯೆನದೆ
ಮಠವೆನದೆ, ಚರವೆನದಚರವೆನದೆ, ಪೆಣ್ಣೆನದೆ
ಗಂಡೆನದೆ, ನಾಗರಿಕರೆನದೆ ಸೈನಿಕರೆನದೆ

ಪಸು ಪಸುಳೆಯೆನ್ನದೆಯೆ ತಗ್ಗುಬ್ಬು ತಡೆಯೆನದೆ
ಮುಂದೆ ತಡೆಬಂದನಿತಮಮ್ ಮೆಟ್ಟಿ ತುಳಿತುಳಿದು
....ಕಂಬನಿಯ
ಕಾಲುವೆಗೆ ರಕ್ತವರ್ತ್ಮಗಳಾಗುತ್ತಿರ್ಪ್ಪಂತೆ ವೋಲ್..." (ಪು. ೬೮೦).
ಮತ್ತು
"ಕಲಿಯುಗಾಭೀಳ ಯುದ್ಧೋದ್ಯಮಕೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ
ಭೌತವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಯಮಾಸಕ್ತಿ ನಿರ್ಮಿಸುವ
ಯಂತ್ರಕರ್ಮಾಗಾರ ಭೂತಚೀತ್ಕಾರಮಮ್
ಕೀಳ್‌ಗೈವ ನಾರಕ ಬೃಹತ್ಸ್ಫುಬ್ದಕೋಟಿಗಳ್
ಪೊಣ್ಮಿದುವು ತಲ್ಲಣಂಗೊಳ್ಳಲಸು ಆ ಅಸುರ
ವೈಜ್ಞಾನಿಗುಮ್ (ಪು. ೭೧೫).

ಭಾರತೀಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾದ ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ, ಭಾರತೀಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸಲು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅರವಿಂದ ದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾರಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ನೇರವಾಗಿಯೂ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಕಲ್ಲೂರಿನ ಗಡ್ಡದಯ್ಯ ಎಂಬ ಸನ್ಯಾಸಿ ಮುಕುಂದಯ್ಯ-ದೇವಯ್ಯ ಇವರುಗಳೊಡನೆ ಮತ-ಧರ್ಮ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : "ಹಿಂದೂಗಳಾಗಿದ್ದ ಅವರು ಅದೆಂತಹ ಮಹೋನ್ನತ ದಿವ್ಯ ದರ್ಶನದ ಆಸ್ತಿಗೆ ಹಕ್ಕುದಾರರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಆತನು ವಿವರಿಸಿದಾಗ ಆ ಮಂಟಪದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದಿವ್ಯ ಆರಾಧನೆಯ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯವೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿತ್ತು. .... 'ಆ ಸ್ವಾಮಿವಿವೇಕಾನಂದರು ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಬರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಬಂದ ಮೇಲೆ ಭರತಖಂಡವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸಂಚರಿಸಿ, ಬೋಧಿಸಿ, ಭಾಷಣ ಮಾಡಿ ಹೊಸದೊಂದು ಯುಗಶಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಉದ್ಬೋಧನಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತರಿಂದ ಪಾರಾಗಿ, ಕ್ರೈಸ್ತಾದಿ ಮತಪ್ರಚಾರಕರಿಗೆ ದುರ್ಗಮವಾಗಿ, ತನ್ನ ವೇದೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಶುದ್ಧ ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗುವ ಕಾಲ ಸಮೀಪಿಸುತ್ತಿದೆ' (ಪು. ೪೪೧). ಈ ಮಾತುಗಳು ಕೇವಲ ಒಂದು ಪಾತ್ರದ್ದಲ್ಲ, ಲೇಖಕರ ನಿಲುವೂ ಇದೇ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದು ನಿರೂಪಕನ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯ ಈ ಮಾತುಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ: "ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ವೇದಾಂತ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ದೃಷ್ಟಿ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ (ಆ ಗಡ್ಡದಯ್ಯ) ಕೈ ಹಾಕಿದನೋ ಆಗ ಶ್ರೋತೃಗಳಿಬ್ಬರೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಭೂಮಾನುಭೂತಿಯ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಡಂಗಾಗಿ ಹೋಗಿದ್ದರು" (ಪು. ೪೪೧).

ಭಾರತೀಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಒತ್ತಡ ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೆ ಎಷ್ಟಿತ್ತೆಂದರೆ ಮತಾಂತರದಂತಹ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂಗತಿಯನ್ನೂ ಅವರು ಸರಳೀಕರಿಸಿ ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ

ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕಥಾಧಾರೆ ದೇವಯ್ಯನನ್ನು ಮತಾಂತರಗೊಳಿಸಲು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಮಾಡುವ ಅನವರತ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು. ಕಾದಂಬರಿ ಚಿತ್ರಿಸುವವಂತೆ, ದೇವಯ್ಯನಿಗೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳಲು ಇರುವ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಪಾದ್ರಿಯ ಮಗಳೊಡನೆ ಇವರು ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧ. "ಮತಾಂತರದ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಯೂಪಸ್ತಂಭಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಗೊಂಡು ಬಲಿಪಶುವಾಗಿದ್ದ ದೇವಯ್ಯ" ಮುಕುಂದಯ್ಯನ ತಮ್ಮತನದಿಂದ ಪಾರಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಬಗೆಯ ಮತಾಂತರದ ಸರಳೀಕೃತ ಚಿತ್ರ ಕುವೆಂಪು ಅವರ "ಕ್ರಿಸ್ತನಲ್ಲ, ಪಾದ್ರಿಯ ಮಗಳು" ಎಂಬ ಸಣ್ಣ ಕಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಈ ಬಗೆಯ ಭಾರತೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಒತ್ತಡ ಒಂದೆಡೆಗಾದರೆ, ಕುವೆಂಪು ವಾಙ್ಮಯ ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದಲೂ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಒತ್ತಡವೂ ಇತ್ತು -- ಶೂದ್ರ/ ಅವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಒತ್ತಡ. ಕುವೆಂಪು ಅವರಂತೆ ದೀರ್ಘಕಾಲ, ಬಗೆ ಬಗೆಯಾಗಿ, ನಾನಾ ಪ್ರಭೇದಗಳಲ್ಲಿ, ಶೂದ್ರ/ಅವೈದಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದ ಬೇರಾವ ಲೇಖಕನೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಿ, ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಬಹುದು.

ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಘಟನೆ-ಪಾತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕುವೆಂಪು ಅವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ನೇರವಾಗಿ, ನಿರೂಪಕನೇ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :

"ಅಜ್ಞರೂ ಮೌಢ್ಯಾಂಧರೂ ಆಗಿದ್ದ ಶೂದ್ರವರ್ಗದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಂದ (ಸನ್ಯಾಸಿವ ರೇಣ್ಯರು) ಪಾದ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು; ಅಡ್ಡಪಲ್ಲಕ್ಕಿ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು; ದಾನ, ದಕ್ಷಿಣೆ, ಸಾಷ್ಟಾಂಗ ನಮಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಶೀರ್ವಾದ ಮಾಡು ತ್ತಿದ್ದರು! ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೋತ್ತಮರಿಗೆ, ಭೂಸುರರಿಗೆ ಸಮಾರಾಧನೆ ಮಾಡಿಸಿ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಬಹುಶಃ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಾಗಿ, ತಮ್ಮ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ನೆರಪಿ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು. ಶೂದ್ರರು ವೇದೋಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಓದುವುದಿರಲಿ, ಕೇಳಿದರೂ ಅವರ ಕಿವಿಗೆ ಸೀಸ ಕರಗಿಸಿ ಹೊಯ್ಯುವ ನರಕ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಮನುಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟವರು ಶೂದ್ರರಿಗೆ ವೇದಾಂತ ಬೋಧನೆ ಮಾಡುವ ಪಾಪಕ್ಕೆ ಏಕೆ ಪಕ್ಕಾಗುತ್ತಾರೆ"? (ಪು. ೧೯೬)

ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ, ಪಾತ್ರಗಳ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ವರ್ತನೆಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಕೃತಿ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಶೂದ್ರ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಬಾಲಕರಾದ ತಿಮ್ಮ, ಕಾಡು ಮತ್ತು ಧರ್ಮು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿಧವೆಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಅವರ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಸಂಭಾಷಣೆ ಹೀಗಿದೆ :

"(ಧರ್ಮು) ಹೆದರಿ ಹೆದರಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದನು : 'ಕಾಡಣ್ಣಯ್ಯ, ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆ ಮಾಡ್ತಾರೇನ್ನೋ, ಗಂಡ ಸತ್ತರೆ?'

'ಥೂ ಥೂ ಥೂ? ಏನು ಮಾತಾಡ್ತೀಯೋ? ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಹೀಂಗೆ ಮಾಡಾದಿಲ್ಲೋ! ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತೀಲಿ ಮಾತ್ರ ಹಂಗೆ ಮಾಡಾದು.'

'ಸದ್ಯ ನಾನೂ ನನ್ನವ್ವನೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ್ ಜಾತೀಲಿ ಹುಟ್ಟದೆ ಗೌಡರ ಜಾತೀಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೀವಲ್ಲಾ?'" (ಪು. ೪೨೭).

ಇದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಸಮಾಜದ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿರುವ ಗುತ್ತಿ-ತಿಮ್ಮಿ ಮತ್ತು ಐತ-ಪೀಂಚಲೂ ಇವರುಗಳ ಅಂತಃಕರಣ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕೃತಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ನಿರೂಪಕನಿಗೆ ಐತ-ಪೀಂಚಲು ತರುಣ ದಂಪತಿ" ಪ್ರಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ದಂಡಕಾರಣ್ಯಕ್ಕೊ ನೈಮಿಷಾರಣ್ಯಕ್ಕೊ ಕಾರ್ಯಾರ್ಥವಾಗಿ ಅವತರಿಸಿ ಅಲೆಯುತ್ತಿದ್ದಿರ ಬಹುದಾದ ಭಿಲ್ಲ ವೇಷ ಶಿವ ಶಿವಾಣಿಯರಂತೆ ತೋರಿದರು" (ಪು. ೧೩೬).

ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿವರಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದೇನೆಂದರೆ **ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಮ್** ಮಹಾಕಾವ್ಯದಂತೆ **ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು** ಕಾದಂಬರಿಯೂ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ವಾಸ್ತವ ಪ್ರಪಂಚದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾ, ಆ ಮೂಲಕ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತಾ, ಶೂದ್ರ/ಅವೈದಿಕ ಬದುಕಿನ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಒಟ್ಟಾರೆ ಶೂದ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ವಿವೇಕಾನಂದರ/ ಅರವಿಂದರ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಆಧುನಿಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಯಾಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಎದುರಿಸುತ್ತಾ, ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಏಳುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ, **ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಈ ಎರಡೂ ಆಯಾಮಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿವೆಯೆ ಅಥವಾ ವಿರೋಧವಾಗಿವೆಯೇ** ಎಂಬುದು.

ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಬಹುದು : ವಿವೇಕಾನಂದ-ಅರವಿಂದರ ಅದ್ವೈತ ತತ್ವ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ 'ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಕಾಣುವ ಹಾಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಂತೆ ಕಾಣುವ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಆಳದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಹೆಣೆದು ಕೊಂಡಿವೆ; ಮತ್ತು ಎಲ್ಲವೂ ವಿರಾಟ್ ಮನದ ಸಂಕಲ್ಪದಂತೆಯೇ ಘಟಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂಬಂತಹ ವಿಶ್ವದೃಷ್ಟಿ **'ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದ'ವಾಗಿಬಿಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.** ಎಲ್ಲಾ ಘಟನೆಗಳ ಹಿಂದೆಯೂ "ದೈವಿಕ ಉದ್ದೇಶ ಕಾರಣವೂ ಒಂದು ಇತ್ತು. ಅಗೋಚರವಾಗಿ, ಅಂತರ್ಗತ ವಾಗಿ, ಗೂಢವಾಗಿ" (ಪು. ೬೯೬) ಎಂದು ನಂಬಿದರೆ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಮೌಢ್ಯ-ಶೋಷಣೆಗಳು, ಅಲಕ್ಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬವಣೆ-ಬೇನೆಗಳು, ಇವೆಲ್ಲವೂ 'ವಿರಾಟ್ ಮನ'ದ ಸಂಕಲ್ಪ ದಂತೆಯೇ ಇವೆ ಎಂದು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಸಂದಿಗ್ಧವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಾತ್,

ಜನ್ಮ-ಜನ್ಮಾಂತರಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿದ ಕರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮ ಸತ್ಯಮ್ ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂಬ ಅದ್ವೈತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇವುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಎಲ್ಲಾ ವಾದಗಳೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಬಲಪಡಿಸಿ, ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಪ್ರತಿರೋಧ-ಬಂಡಾಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವೀರ್ಯಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಂದರೆ ಇದು ಕೇವಲ ಕುವೆಂಪು-ವಾಙ್ಮಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಲ್ಲದೆ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತಿ-ಚಿಂತಕರೆಲ್ಲರೂ ಎದುರಿಸಿದ/ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ತೀವ್ರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಇದು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳೇ ಆಗಲಿ, ಸುಧಾರಣವಾದಿಗಳೇ ಆಗಲಿ, ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಚಿಂತಕರೇ ಆಗಲಿ, ಅವರೆಲ್ಲರೂ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಅವೈದಿಕ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿರೋಧಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸ-ಸಮಾಜ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿದರೆ, ನೇರವಾಗಿ ಅದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ/ನವ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ, ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸಲು ಹೊರಟರೆ ಆ ನೆಲೆ ವೈದಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಅದ್ವೈತವಾದವನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಆಧರಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ ವೈದಿಕ-ಪರಂಪರಾಗತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಸಮರ್ಥಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಬಗೆಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಹಾಗೂ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಯುಗದ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದಲೂ ಭಾರತೀಯ ಲೇಖಕ-ಚಿಂತಕರನ್ನು ಕಾಡಿವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಭಾರತೀಯ/ಏಷ್ಯಖಂಡದ ಕಲೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಡಾನ್ಸ್ ಆಫ್ ಶಿವ (೧೯೪೮) ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವೈಚಾರಿಕ ಕೃತಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಆನಂದ ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿಯವರು ಅದೇ ಗ್ರಂಥದ ಒಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಕ್ತಾರರಾಗಿ ಅಮಾನವೀಯ 'ಸತಿ' ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಕೂಡಾ ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ದಕ್ಷನ ಯಜ್ಞಕುಂಡದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾರ್ಪಣೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ದಾಕ್ಷಾಯಿಣಿ, ಪ್ರಾಚೀನ ತಮಿಳು ಕಾವ್ಯಗಳು ಕೀರ್ತಿಸುವ 'ಸತಿ'ಯರು, ಅಕ್ಬರನ ಆಸ್ಥಾನ ಕವಿ ಮೊಹಮದ್ ರಿಜಾ ಸಏ ಎಂಬುವವನು ವರ್ಣಿಸುವ 'ಸತಿ'ಯ ಪತಿಭಕ್ತಿ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾ, ಅವರು 'ಸತಿ' ಆಚರಣೆಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಜನ್ಮಕೊಟ್ಟ ವೈದಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ (ಪು. ೧೨೭-೧೨೯). ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಭಾರತೀಯ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪಿಳ್ಳೆ ತನ್ನ ಪದ್ಮಿನಿ (೧೯೦೩) ಎಂಬ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸತಿ-ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಚಿತ್ರ ತರ್ಕವನ್ನು ಹೂಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ವಾದವೇನೆಂದರೆ, ಸತಿ-ಪದ್ಧತಿ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜ ತನ್ನ ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಕೊಡುವ 'ಉನ್ನತ' ಸ್ಥಾನದ ನಿದರ್ಶನ: 'ಪುರುಷನಿಗಿಂತ ಸ್ತ್ರೀ ನೈತಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಚಿತ್ತಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠಳಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ತನ್ನ ಪತಿಯು ಸತ್ತ ಕೂಡಲೇ

ಅವಳು ವಿರಹವನ್ನು ತಾಳಲಾರದೆ ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ಕೊನೆಗಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ; ಆದರೆ ಇಂತಹ ತ್ಯಾಗ ಪುರುಷನಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.' (ಪ್ರಬಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆದುರು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಯಾವ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಕುತರ್ಕ-ವಿತಂಡವಾದಗಳ ನೆರವು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕರ ಆದರೆ ಖೇದದ ಸಂಗತಿ.) ಪ್ರೇಮ್‌ಚಂದರ ಮಹಾ ಕೃತಿಯಾದ **ಗೋದಾನ್** ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಮುಂಭಾವಿಸುವ ಲಾಲ್ ಬಿಹಾರಿ ಡೇ ಅವರ ಪ್ರಸಿದ್ಧ **ಗೋವಿಂದ ಸಾಮಂತ** (೧೮೭೪) ಎಂಬ ಕಾದಂಬರಿ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಧವೆಯರನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ತುಂಬಾ ಗೌರವಾದರಗಳಿಂದ ಕಾಣುತ್ತದೆಂದೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಲೇಖಕರು ಹಿಂದೂ ವಿಧವೆಯರ ಕಷ್ಟ-ಕಾರ್ಪಣ್ಯಗಳನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸ್ವಾರ್ಥ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆಂದು' ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಡೇ ಅವರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಒತ್ತಡ'ವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು; ತಮ್ಮ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಹಿಂದೂ ಆಗಿದ್ದ ಡೇ ಅನಂತರ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿ ಪಾದ್ರಿಯಾದವರು. ಅನಂತರ ಬರೆದ ತಮ್ಮ ಲೇಖನ-ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಅವರು ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಅಂಧ ವಿಶ್ವಾಸಗಳು, ಕ್ರೂರ ಆಚರಣೆಗಳು, ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ).

ಈ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದೇನೆಂದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆದುರು ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಎಲ್ಲಾ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಣಾಲಿಗಳೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಪರಂಪರಾಗತ ಭಾರತೀಯ ಆಚರಣೆಗಳ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರೋಕ್ಷ ಸಮರ್ಥನೆಗಳೇ ಆಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಈ ನಿಲುವಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ, ಅವೈದಿಕ/ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ-ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಲೇಖಕ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಾದದ ಸಮರ್ಥಕನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ... ವಿ.ಎಸ್. ನೈಪಾಲ್, ನೀರದ್ ಚೌಧುರಿ, ಮುಂತಾದವರಂತೆ.

ಸದ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವವರು ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು. ಒಂದು ಕಡೆ, ಚಿ.ನಾ. ಮಂಗಳ, ಕಮಲಾ ಹಂಪನಾ ಮುಂತಾದವರು ವಾದಿಸುವಂತೆ "'ಮಾತೃದೇವೋಭವ' ಎಂಬ ಪೂಜ್ಯತೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿರುವ ಭರತಖಂಡದ ಸ್ತ್ರೀ ಹಿರಿಮೆ ಊಹಿಸಲಸಾಧ್ಯವಾದುದು. ವಿಶ್ವದ ಯಾವ ದೇಶದ ಯಾವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಭರತಖಂಡದ ಸ್ತ್ರೀ ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ" ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ನಿಲುವಾದರೆ ಇಡೀ ಸ್ತ್ರೀವಾದವೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ: 'ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಪುರುಷನಷ್ಟೇ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನಗಳಿದ್ದರೆ, ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಘ-ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಮತ್ತು ಚಳುವಳಿಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಏನು?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, 'ಪಿತೃ-ಪ್ರಧಾನ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಗಿರುವ ಸ್ಥಾನ ನಗಣ್ಯ ಮತ್ತು ಅವಳ ಶೋಷಣೆ ಇಂದೂ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಿದೆ' ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಯುಗದಲ್ಲಿ

ಕ್ಯಾಥರೀನ್ ಮೇಯೋ, ಬೆವರ್ಲಿ ನಿಕಲ್ಸ್, ಮುಂತಾದವರು ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಆರೋಪಗಳನ್ನೇ ಇಂದೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬರುವ ದಾರಿ ಯಾವುದು?

ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಒಂದು ದಾರಿಯೆಂದರೆ, ಸದ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು, ನಮ್ಮ 'ಗತ'ವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿರಾಕರಿಸುವುದು. ಫ್ರಾಂಜ್ ಫ್ಯಾನನ್‌ನಂತೆ ತನ್ನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕೃತಿ "ಕಪ್ಪು ಚರ್ಮ ಬಿಳಿಯ ಮುಖವಾಡ"ದಲ್ಲಿ ಯಾನನ್ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ : "ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭವ್ಯ ನೀಗ್ರೋ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಸ್ತಿತ್ವ ದಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂದು ಅನ್ವೇಷಣೆ ನನಗೆ ಇಂದು ಮಾನವಜನಾಗಂದ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧಿಕಾರಿವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ನೀವು ಒಪ್ಪಿ ಅಥವಾ ಬಿಡಿ; ವರ್ತಮಾನದ ಈ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ನನಗೆ ನನ್ನ ಗತ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನವನ್ನೂ ಕೊಡಲಾರದು."

ಮೂರ್ನಾಲ್ಕು ಸಹಸ್ರಮಾನಗಳ ಇತಿಹಾಸವಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ. ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ, ಈ ಮೊದಲು ವಿವರಿಸಿದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ಸ್ವವಿರೋಧಗಳಿಂದ ಹೊರಬರುವುದೂ ಕಷ್ಟ. ಅಥವಾ, ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಅರ್ವಾಚೀನ ವಾಗಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಂತ ಸಮಾಜವೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಸ್ವವಿರೋಧಗಳನ್ನು ಒಡಲಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ, ತೀಕ್ಷ್ಣ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಲೇ, ಬದುಕುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೇ?

**ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು**

೧. ವಿ.ಎಮ್. ಇನಾಮ್ದಾರ್, ಜಿ.ಎಸ್. ಅಮೂರ, ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್, ರಾಜಾರಾಂಹೆಗಡೆ, ಮುಂತಾದವರ ಲೇಖನಗಳು : **ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು**, ಸಂ. ಗುರುಪಾದ ಮರಿಗುದ್ದಿ; ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೨೦೦೪.

೨. ಈ ವಿಷಯದ ದೀರ್ಘ ಚರ್ಚೆಗೆ ನೋಡಿ : ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್, "ಕಾದಂಬರಿ : ೧೯೦೦-೧೯೨೫" : **ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ**, ಸಂ. ಜಿ.ಎಚ್. ನಾಯಕ; ಅಂಕೋಲ: ರಾಘವೇಂದ್ರ ಪ್ರಕಾಶನ, ೨೦೦೦; ಪು. ೧೭೪-೧೯೭.

೩. ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ, (೧೯೩೬); ಮೈಸೂರು : ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ೧೯೯೭, ಎಲ್ಲಾ ಉದ್ಧರಣಗಳೂ ಈ ಅವೃತ್ತಿಯಿಂದ.

೪. "ಶ್ರೀ ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯನವರಿಗೆ," ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಮ್ (೧೯೫೬); ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ೨೦೦೦, ಎಲ್ಲಾ ಉದ್ಧರಣಗಳೂ ಈ ಆವೃತ್ತಿಯಿಂದ.

೫. ಅರವಿಂದರ ಮಹತ್ಕೃತಿಯಾದ ದ ಲೈಫ್ ಡಿವೈನ್ ಎರಡು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ೧೯೩೯-೪೦ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು; ಮತ್ತು ಅಂದಿನಿಂದ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ-ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಬಂದಿವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಎರಡು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಕೋ. ಚೆನ್ನಬಸಪ್ಪನವರು ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅರವಿಂದ ದರ್ಶನದ ಪರಿಚಯಕ್ಕಾಗಿ ನೋಡಿ; ಗುರುಲಿಂಗ ಕಾಪಸೆ, ಶ್ರೀ ಅರವಿಂದರು; ಕರ್ನಾಟಕ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ೨೦೦೧.

೬. 'ವಿರಾಟ್ ಮನ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗ ಮೊದಲಿಗೆ **ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಮ್** ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆಂಜನೇಯ ಸಂಜೀವಿನಿ ಬೇರುಗಳನ್ನು ತರಲು ಹೊರಡುವಾಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಸಾಲುಗಳು ಹೀಗಿವೆ : "ತಾನೆಲ್ಲವಾದಂತೆ ಮೇಣ್/ತನ್ನೊಳಾದಂತೆಲ್ಲಮುಮ್ ವಿರಾಟ್‌ಮನನಾಗಿ/ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಿಗೆ ತಾನೇ ಬೆರಗಾದನಂಜನಾ/ಪ್ರಿಯ ಕುಮಾರಮ್" (ಪು. ೭೨೧). ಈ ಅಂಶವನ್ನು ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದ ಡಾ. ಜಿ. ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವರಿಗೆ ನಾನು ಆಭಾರಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ.

೭. **ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು**, (೧೯೬೭); ಮೈಸೂರು : ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ೧೯೯೭, ಎಲ್ಲಾ ಉದ್ಧರಣಗಳೂ ಈ ಆವೃತ್ತಿಯಿಂದ.

೮. **ದ ಲೈಫ್ ಡಿವೈನ್**, ಸಂಪುಟ ೨.

೯. ನಿದರ್ಶನಾರ್ಥವಾಗಿ, ಈ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು : "ರೌಪ್ಯ ರತ್ನ ಸ್ವರ್ಣ ವರ್ಣ ಸಂಶೋಭಿಗಳ್/ಚಂದ್ರಿಕಾ ಕ್ಷೀರಾಭಿಷೇಕ ಪ್ರಮತ್ತತೆಗೆ/ಸುಖ ಮೂರ್ಛೆಗದ್ದಂತೆ ವೋಲೆಸೆದುವಾ ಮಲೆಯು/ನಡುದಲೆಯು ನಿಡುದೂರದೋರೆಯನಲಂಕರಿಸಿ,/ ಒಲಿದಪ್ಪಿದೋಲ್ ...

... ಲಂಕಾ ಲತಾಂಗಿಯರ ನೂಪುರ ಝಣತ್ಕೃತಿಗೆ/ಕಿವಿಯಿತ್ತೊಡಮ್ ಬಗೆ ಸೋಲದಾ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿ/ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಲಲನಾ ಲಲಾಟ ಲಾವಣ್ಯಮಮ್/.... ಭೋಗಮಂಚದ ರತವ್ರತದ/ ಸೀಮೆಯಲಿ" (ಪು. ೪೪೩-೪೪೫).

೧೦. ನೋಡಿ : ಭಗವಾನ್, "ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡಿತಿ ಮತ್ತು ಬಂಡಾಯ"; ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, "ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷದ ಸ್ವರೂಪ"; ಇತ್ಯಾದಿ: **ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು.**

೧೧. T. Ramakrishna Pillai, Padmini : An Indian Romance (1903).

೧೨. Lal Behari Day, Govinda Samantha (1874).

೧೩. ಕಮಲ ಹಂಪನಾ, "ಮಹಿಳೆಯರು : ಸಮಾನತೆ," **ಬೊಗಸೆ**; ಬೆಂಗಳೂರು: ಸಿವಿಜಿ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ೨೦೦೩, ಪು. ೧೦೨.

೧೪. Frantz Fanon, **Black Skin White Masks,** tr. Constance Farrington (penguin, 1967), P. 225.

೬

# ಅವಧೂತ : ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆ

ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೆಂಕಟೇಶ

ಅವಧೂತ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಮಾತು ಅನುಭಾವ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಬಾರಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಈ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಅಗತ್ಯ. ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚಿಂತಿಸೋಣ. 'ಅವಧೂತ' ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನು ತೊಳೆದುಕೊಂಡವನು, ಎಲ್ಲವನ್ನು ತೊರೆದವನು ಎಂದು ಇದರ ಅವಯವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಸಹಜಾರ್ಥ. ನಾವು ಈ ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಏಕವೂ ಉಂಟು; ಅನೇಕವೂ ಉಂಟು. ಏಕದ ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತ ಅನೇಕದ ಅನುಭವ ಸುಲಭ. ಭೇದವೂ ಉಂಟು ಅಭೇದವೂ ಉಂಟು. ನಮಗೆ ಭೇದ ಜ್ಞಾನ ಆಗುವಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಭೇದ ಜ್ಞಾನ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣ ಮುಂದೆ ಭೇದಗಳು ಅಸಂಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ನಾವು ಭೇದಭಾವಗಳ ಜತೆಗೆ ಬದುಕಿದ್ದೇವೆ. ಇಂತಹ ಭೇದಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟವನನ್ನೇ ಅವಧೂತ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಜಾತಿ, ವರ್ಣ, ಮೇಲು-ಕೀಳು, ನೀಚ-ಉಚ್ಚ, ನಾನು-ನೀನು ಇಂಥವೆಲ್ಲ ಭೇದಗಳೇ. ಇಂಥ ಭೇದಗಳು ಇಲ್ಲದವನು ಯಾರೋ ಅವನು ಅವಧೂತ.

ನಾವು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿದ್ದೇವೆ. ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಬಂದ ಒಂದೊಂದೂ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ವಶವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಗಳುಂಟು. ಒಂದು ಪರಾಪ್ರಕೃತಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಪರಾಪ್ರಕೃತಿ. ಪರಾಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಜೀವ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ತುಂಬಾ ಸನಾತನವಾದುದು. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಕಾರಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಎಲ್ಲವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು ಅಪರಾಪ್ರಕೃತಿ. ಇದು ಒಡೆಯುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದು. ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವುದೆನ್ನುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಅಪರಾಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಪಂಚಭೂತಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಪಂಚಭೂತಗಳೇ ವಿಕಾರವಾದ ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಇವು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತವೆ. ಜೀವನಿಗೆ ನಿಲ್ಲುವ ದೇಹವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಇವೇ ಅಂಶಗಳು. ದೇಹ ಮತ್ತು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಖನಿಜ, ಉದ್ಭಿಜ್ಜ, ಸ್ಥಾವರ, ಜಂಗಮ ಎಲ್ಲವೂ ಅಪರಾಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾರಗಳೇ. ಈ ನಾಲ್ಕರಲ್ಲೂ ತಿರ್ಯಕ್, ಮಾನವ, ದೇವ - ಎಂಬ ಭೇದಗಳುಂಟು.

ದೇವ ಮತ್ತು ಅಸುರ ಸಂಪತ್ ಭೇದಗಳುಂಟು. ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ! ನಾವು ಪಂಚಭೂತಗಳನ್ನು ತಿಳಿದೆವಷ್ಟೆ. ಈ ಪಂಚಭೂತಗಳು ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರಗಳ ಜತೆ ಸೇರಿ ಅಷ್ಟಮೂರ್ತಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಕೂಡಿದಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ. ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವ-ಭಾವಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅನೇಕತೆ, ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ಒಂದೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಲ-ದೇಶಗಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಅನೇಕ ಲೋಕಲೋಕಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಇದು ತಾತ್ವಿಕ ರಹಸ್ಯ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಈಗ ಮೀನುಂಟು. ಅದು ಜೀವವುಳ್ಳ ಪ್ರಾಣಿ. ಅದು ಬದುಕಲು ನೀರು ಬೇಕು. ಈ ನೀರು ಕೆರೆ, ಹೊಳೆ, ತೊರೆ, ಬಾವಿ, ಹಳ್ಳಕೊಳ್ಳ, ನದಿ, ಸಮುದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟು. ಅಲ್ಲಿ ಮೀನುಗಳು ಬದುಕುತ್ತವೆ. ಈ ಅನುಭವ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದದ್ದೇ. ಮೀನಿನಂತೆ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಬದುಕುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಉಸಿರಾಡಲು ಗಾಳಿ ಬೇಕು. ಜತೆಗೆ ನೀರೂ ಬೇಕು. ಇದರಂತೆಯೇ ಭೂಮಿಯಲ್ಲೂ ಸಮುದ್ರದಲ್ಲೂ ಬದುಕುವ ಖನಿಜಗಳುಂಟು. ನೀರು, ಗಾಳಿ, ಸಮುದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಆಮೆ ಕಪ್ಪೆಗಳಂತೆ ಭೂಮಿ-ಗಾಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಸ್ಥಾವರಗಳೂ ಉಂಟು. ಇದೆಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣು ಕಂಡ ಲೋಕ. ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಲೋಕ!

ನಾವು ಭೂಲೋಕವನ್ನೆ ಲೋಕವೆಂದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಲೋಕವಲ್ಲದೆ, ಇತರ ಲೋಕಗಳುಂಟು. ಈಗ ನಾವು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಬದುಕಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪೃಥ್ವಿಯ ಅಂಶಗಳು ಹೆಚ್ಚು. ಆದುದರಿಂದ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ಹಾಗೆ ಜಲ, ಅಗ್ನಿ, ವಾಯು, ಆಕಾಶ - ಈ ಅಂಶಗಳು ಹೆಚ್ಚಾದವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಅವರವರು ಆಯಾ ಗುಣಗಳಿಂದ ಆಯಾ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾರೆ. ಇದೆಲ್ಲ ಸೇರಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅರ್ಥ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳು ಒಂದೇ ಎರಡೆ? ಅಲ್ಲ. ಅವು ಅಸಂಖ್ಯಾತವಾಗಿಯೆಂದು ಭಾರತೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂರ್ಧನ್ಯವಾದ ಕುಮಾರಿಲರು ತಮ್ಮ 'ತಂತ್ರ ವಾರ್ತಿಕ' ಎಂಬ ಮಹಾಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. "ಕರ್ಮಶಕ್ತಿ ವಶದಿಂದ ದೇಹಭೇದಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಜರಾಯುಜಾದಿ ನಾಲ್ಕು ವಿಧವಾದ ಭೇದಗಳು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪಾರ್ಥಿವಾಂಶ ಹೆಚ್ಚು. ಹಾಗೆಯೇ ನೀರಿನಾಂಶಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ದೇಹಗಳು ವರುಣ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇವೆ. ವಾತಾಂಶ ಪ್ರಧಾನಗಳಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಲಘುವೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಆದ ದೇಹಗಳಿಂದ ಅಂತರಿಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹಾರಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ತೇಜಸ್ಸಿನಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಶುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಾನ್ವಿತವಾಗಿರುವ ದೇಹಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಸ್ವರ್ಗಲೋಕದಲ್ಲಿ ಓಡಾಡುತ್ತಿವೆ." ಇದು ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಲೋಕ'ಗಳ ಕುರಿತ ವಿವರಣೆ ಯಾಗಿದೆ!

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಇಷ್ಟು ಭುವನಗಳು ಪಂಚೀಕೃತ ಭೂತಗಳಿಂದ ಆದುವುಗಳೇ ಸರಿ.

ಪಂಚಭೂತಗಳು ಒಡೆದು ಒಡೆದು ಒಂದರ ಜತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸೇರಿ ಒಂದುಗೂಡಿ ಆದವುಗಳು. ಈ ಭುವನ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಲು ಬೇಕಾದ ಭೂಭೂತ ಎಷ್ಟಿದೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲ ಒಂದು ಭಾಗವಾದರೆ ಜಲಭೂತ ಅದರ ಹತ್ತರಷ್ಟು. ಅಗ್ನಿ ಅದರ ಹತ್ತರಷ್ಟು. ವಾಯುವು ಅದರ ಹತ್ತರಷ್ಟು. ಆಕಾಶ ಇನ್ನು ಅದರ ಹತ್ತರಷ್ಟು, ಆತನ ಹತ್ತನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗ ಆಕಾಶ. ಈ ಆತ್ಮನು ಜೀವವಾಗಿ ಪಂಚಭೂತ ಮನೋ ಬುದ್ಧಿ-ಅಹಂಕಾರಗಳಿಂದ ಆದ ಈ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾನೆ - ಎಂದು ತಿಳಿದು, ಈ ಕ್ಷೇತ್ರವಾದ ದೇಹ, ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞಾನದ ಜೀವ, ಇವೆರಡೂ ಆತ್ಮನ ಪ್ರಕೃತಿಗಳು. ಈ ದೇಹ ಮತ್ತು ಈ ಜೀವ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ 'ಆತ್ಮ' ದೊಡ್ಡವನು. ಇಷ್ಟು ದೊಡ್ಡವನಾದ ಆತ್ಮ ನಾನು. ಅದರಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ತಾನೆ ತಾನಾಗಿರುವವನು. ಈ ಎಲ್ಲ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸದಾ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಸರಣದಲ್ಲಿ ಯಾರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೋ ಆತ ಅವಧೂತ.

ಹೀಗೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಜೀವಗಳಿಗಿಂತ ಆತ್ಮ ದೊಡ್ಡವನೆಂದು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಎಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಆತ ಸಿಲುಕುವುದಿಲ್ಲ. ಆತನಿಗೆ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮಗಳ ಹಂಗುಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು 'ಧರ್ಮ'ವನ್ನು ಆಚರಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ; ಆಚರಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಇದ್ದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಚತುಷ್ಪಾತ್ ಧರ್ಮ ಕಾಲುಮುರಿದುಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಗಿಡಗಳು ಬೆಳೆಯಲು ನೀರು ಬೇಕಷ್ಟೆ. ಹಾಗೆಂದು ಮಳೆ ಬಿದ್ದ ದಿನವೂ ಗಿಡಗಳಿಗೆ ಯಾರಾದರೂ ನೀರು ನೆನೆಸುತ್ತಾರೆಯೆ? ಹಾಗೇನಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಅವಧೂತನು ಇರುವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮಮೇಘ' ಎನ್ನುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ 'ಸಮಾಧಿ' ಸ್ಥಿತಿ ಸದಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ 'ಧರ್ಮಮೇಘ' ಅವಧೂತನಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಅವಧೂತನಿಗೆ 'ಧರ್ಮಮೇಘ' ಎಂಬ ಸಮಾಧಿ ಇರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದೆನಷ್ಟೆ. ಧರ್ಮ ಮೇಘ ಎಂದರೇನು? ಈ ಮಾತಿನ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವವರು 'ಯೋಗ ವಾಸಿಷ್ಠ' ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಮನನ ಮಾಡಬೇಕು. ಧರ್ಮಮೇಘ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರಾವಸ್ಥೆ. ಪಂಚಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಮನೋ-ಬುದ್ಧಿ-ಅಹಂಕಾರಗಳು ಇರುವುದುಂಟಷ್ಟೆ. ಈ ಮೂರರಲ್ಲೂ ಸತ್ತ್ವ-ರಜತಮೋಗುಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸು ಸತ್ತ್ವಗುಣೋಪೇತ-ಬುದ್ಧಿ ರಜೋ ಗುಣೋಪೇತ. ಅಹಂಕಾರವು ತಮೋ ಗುಣೋಪೇತವಾಗಿರುತ್ತವೆಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಿದ್ಧವಾದ ಮಾತಲ್ಲ. ಒಟ್ಟು ಲೋಕದ ಸಮಸ್ತ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳಿಂದಲೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಸತ್ತ್ವ, ರಜ, ತಮೋಗುಣಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾಗು ವುದುಂಟು. ಆಗ ಶ್ರದ್ಧೆ ಭಿನ್ನೈಸುವುದು. ಆ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅಂತಹ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಅದು ತಾಮಸವಾಗಿರಿಲಿ, ರಾಜಸವಾಗಿರಲಿ, ಸಾತ್ವಿಕವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿ ಧರ್ಮಮೇಘಕ್ಕೆ ಉಂಟು! ಸಾತ್ವಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆ ಯಾರಿಗಿಲ್ಲವೋ ಅವರಿಗೆ ಧರ್ಮದ ಸಾಕಲ್ಯ ಸ್ವರೂಪ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಇಲ್ಲದವರು ಆಚರಿಸುವುದು ಧರ್ಮವೈಕಲ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿ, ಸಾಕಲ್ಯ ಧರ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಬಲ್ಲ ಸಾತ್ವಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು

ಮಾಡಬಲ್ಲ ಧರ್ಮಮೇಘವನ್ನೆ ಸಹಜವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗುಳ್ಳವನು ಅವಧೂತ. ಇಂಥ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವವನನ್ನು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ 'ರೈಕ್ವ'ನಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ; ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮರುಳ ಶಂಕರದೇವನಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಹದೇವಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕೆರೆತುಂಬಿ ಕೋಡಿಯಲ್ಲಿ ನೀರು ಹರಿಯುವಂತೆ ಸದಾ ಧರ್ಮಮೇಘದಿಂದ ಈ ಬಗೆಯ ಚೋದನೆ ಸದಾ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯ ಶಂಕರರು 'ಉಪದೇಶ ಸಾಹಸ್ರಿ'ಯೆಂಬ ಅದ್ವೈತಪ್ರಕರಣಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ದೃಢತಾ, ಸಂತಾನ ಎಂಬ ಎರಡು ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅವಧೂತನಿಗೆ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮಗಳ ಹಂಗಿಲ್ಲ. ಮುಟ್ಟಿದ್ದೆಲ್ಲ ಚಿನ್ನ ಮಾಡುವ ಸ್ಪರ್ಶಿಶಿಲೆಗೆ ಚಿನ್ನದ ಹಂಗೇಕೆ? ಇಂಥ ಅವಧೂತನ ಸಂಗಕ್ಕೆ ಹೋದವರು ಧರ್ಮಪರಾಯಣರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮವೇ ತಾನಾಗಿರುವನಿಗೆ ಧರ್ಮ-ಅಧರ್ಮಗಳು ಎಲ್ಲಿಯವು?

ಅವಧೂತನಿಗೆ ಕಂಥಾ, ಕೌಪೀನ, ಕಮಂಡಲುಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ; ಅವನು ಸರ್ವಸಂಗ ಪರಿತ್ಯಾಗಿ. ಯಾರು ಕಂಥೆಯನ್ನೊ ಕೌಪೀನವನ್ನೊ ಕಮಂಡಲನ್ನೊ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೋ ಅಂಥವನು ಅವಧೂತನಾಗಲಾರ! ಇಂಥವನು ಪಂಚಭೂತಗಳಿಗೆ ವಶನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆತನೇ ಪಂಚಭೂತ ಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಗ್ನಿಯೇ ತಾನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಗ್ನಿ ಅವನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಜಲವೇ ತಾನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಜಲ ಅವನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಕೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಯುವೇ ತಾನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ವಾಯು ಅವನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಜಗತ್ತೆಲ್ಲ ತಾನೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನು ಏನನ್ನು ಧರಿಸಬೇಕು? ಅವನು ಏನನ್ನು ತಿನ್ನಬೇಕು! ಅವನು ಏನನ್ನು ಕುಡಿಯಬೇಕು? ಇಂಥ ಅವಧೂತನಿಗೆ ಆದಾನವೂ ಇಲ್ಲ; ವಿಸರ್ಗವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ಮಾತು : 'ವಸಂತಮ್ ಲೋಕಹಿತಂ ಚರಂತಃ' ವಸಂತ ಮಾಸದಲ್ಲಿ ಹೂಗಳು ಅರಳಿ, ಎಲೆಗಳು ಚಿಗುರಿ, ಭೂಮಿ ಹಸುರಾಗಿ ಲೋಕವೇ ಸ್ವರ್ಗದಾಗಮನ ಆಗಿರುವಂತೆ ಇರುತ್ತದಲ್ಲ ಹಾಗೆ ಅವಧೂತನು ಲೋಕಹಿತಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ಅವಧೂತರು ತಾವು ಅವಧೂತರಾದಾಗ ಇದ್ದ ದೇಹವನ್ನು ತಾನಾಗಿ ಕಳಚಿಹೋಗುವವರಿಗೂ ಬೀಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಂಥ ಅವಧೂತರ ಪೂರ್ವರೂಪ ಅಜಗರವೃತ್ತಿ, ಅಜಗರವೃತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಏನು? ಈ ಮಾತನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಜಗರ ಎಂದರೆ ಹೆಬ್ಬಾವು. ಈ ಹೆಬ್ಬಾವು ಒಮ್ಮೆ ತಿಂದ ಮೇಲೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಬಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ತಿಂಗಳಾನುಗಟ್ಟಲೆ ಇದ್ದಲ್ಲೆ ಬಿದ್ದಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ; ಮಿಸುಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಏನು ಬಿದ್ದರೂ ತನಗೇನೂ ಆಗಿಲ್ಲವಿರುವಂತೆ ಸುಮ್ಮನಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೂ 'ಅಜಗರ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಇಂಥ ಅಜಗರ ವೃತ್ತಿ ಉಳ್ಳವನೇ ಅವಧೂತ. ಈತ ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ತಿಂದ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ. ಅದೇ ತಿನ್ನಬೇಕು ಇದೇ ತಿನ್ನಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಏನಾದರೂ ಆಗಬಹುದು! ಅಜಗರ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದವರ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲೂ ಶ್ರೀ ಮದ್ಭಾಗವತದಲ್ಲೂ ಬರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಹ್ಲಾದನು ಕಾವೇರಿ ತೀರದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಅಜಗರ ವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವನನ್ನೂ ಕಂಡೆನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ಅಜಗರ ಪೂರ್ಣನೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೆ, ಬಹಿಃಪ್ರಜ್ಞೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇವನಿಗೆ ಜ್ವಲನವೆಂಬ ಕರ್ಮವುಳ್ಳ ಜ್ಯೋತಿ ಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಜ್ವಲನಜ್ಯೋತಿ ಆರ್ದ್ರಜ್ಯೋತಿಯೇ ಸರಿ. ಈ ಆರ್ದ್ರಜ್ಯೋತಿ ಇತರರನ್ನು ಸುಡದೆ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಬೆಳಗುವ ಜ್ಯೋತಿ. ಇಂಥ ಜ್ಯೋತಿ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅವಧೂತನಾಗಿರುವುದು. ಈತ ಭೇದವಿಲ್ಲದ ಪ್ರಕಾಶ ಸ್ವರೂಪ. ಭೇದವಿದ್ದರೆ ಆರ್ದ್ರಜ್ಯೋತಿ ಆಗುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಅಂಥವನನ್ನು ಅವಧೂತನೆಂದು ಕರೆಯುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ?

ಸಂನ್ಯಾಸ ಎಂಬ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಯಾರು ಕೇಳಿಲ್ಲ. ಸನ್ಯಾಸತ್ವ ಉಳ್ಳವನು ಸನ್ಯಾಸಿ. ಸಂನ್ಯಾಸ ಎಂದರೆ ಬಿಡುವುದೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ನೀವು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಈ ಮಾತನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಿ!

ಸನ್ಯಾಸಸ್ತು ಮಹಾಬಾಹೋ ದುಃಖಮಾಪ್ತುಮಯೋಗತಃ ।
ಯೋಗಯುಕ್ತೋ ಮುನಿರ್ಬ್ರಹ್ಮ ನ ಚಿರೇಣಾಧಿಗಚ್ಛತಿ ॥೫-೬॥

ಜ್ಞಾನಯುಕ್ತವಾದ ಪರಮಾರ್ಥ ಸಂನ್ಯಾಸ ಕರ್ಮಯೋಗ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ದೊರಕುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕರ್ಮಯೋಗ ಆಚರಿಸುವ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯು ಬೇಗನೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಶಂಕರರು ಭಾಷ್ಯ ಬರೆಯುತ್ತ 'ನ್ಯಾಸ ಇತಿ ಬ್ರಹ್ಮಾ. ಬ್ರಹ್ಮಾ ಹಿ ಪರಃ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಒದಗಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ಸಂನ್ಯಾಸವೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಸಂನ್ಯಾಸವು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಲಾಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ ಸಂನ್ಯಾಸವೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳು :

ನೈವ ಕಿಂಚಿತ್ಕರೋಮೀತಿ ಯುಕ್ತೋ ಮನ್ಯೇತ ತತ್ತ್ವವಿತ್ ।
ಪಶ್ಯನ್ ಶೃಣ್ವನ್ ಸ್ಪೃಶನ್ ಜಿಘ್ರನ್ ಅಶ್ನನ್ ಗಚ್ಛನ್ ಸ್ವಪನ್ ಶ್ವಸನ್ ॥೫-೭॥
ಪ್ರಲಪನ್, ವಿಸೃಜನ್, ಗೃಹ್ಣನ್, ಉನ್ಮಿಷನ್, ನಿಮಿಷನ್ ಅಪಿ
ಇಂದ್ರಿಯಾಣೀಂದ್ರಿಯಾರ್ಥೇಷು ವರ್ತಂತ ಇತಿ ಧಾರಯನ್ ॥೫-೮॥

ಬ್ರಹ್ಮತತ್ವದಲ್ಲಿ ಸಮಾಹಿತನಾದವನು ನೋಡುತ್ತಿರಲಿ, ಕೇಳುತ್ತಿರಲಿ, ಮುಚ್ಚುತ್ತಿರಲಿ, ಮೂಸುತ್ತಿರಲಿ, ತಿನ್ನುತ್ತಿರಲಿ, ನಡೆಯುತ್ತಿರಲಿ, ಮಲಗಿರಲಿ, ಉಸಿರಾಡುತ್ತಿರಲಿ, ಮಾತಾಡುತ್ತಿರಲಿ, ವಿಸರ್ಜಿಸುತ್ತಿರಲಿ, ಏನನ್ನಾದರೂ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿ, ಕಣ್ಣು ಬಿಡುತ್ತಿರಲಿ, ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಲಿ 'ನಾನು ಏನನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಕೇವಲ ದೇಹ ಮತ್ತು ಜೀವಗಳು ತಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಇಂಥ ಸಂನ್ಯಾಸವು ಅಜಗರನ ಪೂರ್ವ ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂನ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮ ನ್ಯಾಸ. ಕರ್ಮತ್ಯಾಗವಲ್ಲ ಕರ್ಮನ್ಯಾಸ ಸಂನ್ಯಾಸದ ಲಕ್ಷಣ. ಸಂನ್ಯಾಸಿಯು ನಿರಗ್ನಿಯಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅಕ್ರಿಯನೂ ಆಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿರಬೇಕು. ಈ ಮಾತಿನ ರಹಸ್ಯವೇನು? ಇದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ: ಈ ದೇಹ ಅಷ್ಟಮೂರ್ತಿ

ಗಳಿಂದ ಆಗಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಇದು ಭೌತಿಕ ದೇಹದಂತೆ ಐದಾರು ಅಡಿ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಈಶ್ವರನ ದೇಹದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರಬಹುದು. ಎಲ್ಲಿಯವವರೆಗೆ ದೇಹ ಇರುತ್ತದೊ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಸಂಗ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕೃತಿ ಗುಣಮಯಿ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ದೇಹದೇಹಕ್ಕೂ ಒಂದೊಂದು ಸ್ವಭಾವವನ್ನೂ ಇತಿಮಿತಿಯನ್ನೂ ಕರ್ಮ, ಅಕರ್ಮ, ವಿಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಸ್ವಭಾವ ಎಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿರುವ Nature ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದು ಸಮೀಪ ಪದ. ಇತಿಮಿತಿ ಎಂದರೆ Purpose and Limitation ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇನ್ನೂ ಕರ್ಮ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ duty ಎಂದೂ ಅಕರ್ಮ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ Likes and dislikes ಎಂದೂ ವಿಕರ್ಮ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ Natural Functions ಎಂದೂ ಅರ್ಥ. ಕರ್ಮ ಎಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಹಿತವಾದದ್ದು. ಅಕರ್ಮ ರಾಗ ದ್ವೇಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದು, ವಿಕರ್ಮ ಮಾತ್ರ ಸಹಜ ವ್ಯಾಪಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮ-ವಿಕರ್ಮಗಳು ಎಂದೂ ಬಂಧನವಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಅಕರ್ಮ ಮಾತ್ರ ಬಂಧನ. ಅದೇ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮ. ಅದನ್ನು ನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದವ, ಬಿಟ್ಟವನು ಸಂನ್ಯಾಸಿ. ನ್ಯಾಸ ಎಂದರೆ ಅಕರ್ಮವೂ ಯಜ್ಞವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಆದುದು. ಯಜ್ಞವೆಂದರೆ ಹವಿರ್ದಾನ. ಏನೇನು ಭೋಗವಿದೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಯೋಗವಾಗುವ ಮರ್ಮ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಕಾಮ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮವನ್ನು ಯಜ್ಞವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಉಪಾಯ ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಸಂಶಯ ಬರುವುದು ಸಹಜ. ಏಕದಲ್ಲಿ ಅನೇಕವನ್ನೂ ಅನೇಕದಲ್ಲಿ ಏಕವನ್ನೂ ಕಂಡು ಐಕ್ಯರೂಪವನ್ನು ವಿಭೂತಿಯನ್ನೂ ಕಂಡು ನಡೆಯುವುದು. ಸಮದರ್ಶಿಯಾದವನೇ ಸಂನ್ಯಾಸಿ. ಇಂಥವನಿಗೆ ಅನ್ನ-ಅನ್ನಾದ ಎಂಬ ಭೇದವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಎರಡೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ! ಕೃಷ್ಣನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮಾತ್ತೊಂದು ಹೀಗಿದೆ!

> ಯತಃ ಪ್ರವೃತ್ತಿರ್ಭೂತಾನಾಂ ಯೇನ ಸರ್ವಮಿದಂ ತತಮ್ ।
> ಸ್ವಕರ್ಮಣಾ ತಮಭ್ಯರ್ಚ್ಯ ಸಿದ್ಧಿಂ ವಿಂದತಿ ಮಾನವಃ ॥೧೮-೪೬॥

ಯಾವ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಸಮಸ್ತ ಭೂತಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಆಗಿದೆಯೋರ್ಯ ಅಥವಾ ಆ ಭೂತಗಳ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆಯೋ ಯಾರಿಂದ ಇದೆಲ್ಲ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪ್ತ ವಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಮಾನವನು ಕಡೆಗೆ ವಿಹಿತಕರ್ಮದಿಂದ ಅರ್ಚಿಸಿದರೆ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠಾಯೋಗ್ಯತೆಯೆಂಬ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇದು ಗಾಯತ್ರಿಯ ಉಪದೇಶ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಲಿಸುವ ಪ್ರಾಜಾಪತ್ಯವ್ರತವೇ ಸರಿ. ಏಕಮನೇಕಸ್ಮಿನ್-ಅನೇಕ ಮೇಕಸ್ಮಿನ್ ಕಾಣುವುದೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುವುದೇ ಪ್ರಾಜಾಪತ್ಯವ್ರತ.

ಇಂಥ ಪ್ರಾಜಾಪತ್ಯವ್ರತ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅಷ್ಟಮೂರ್ತಿಗಳು ಪ್ರಸನ್ನರಾಗುವುದು ಅವಶ್ಯ. ಈ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಕಾಳಿದಾಸ ತನ್ನ ಶಾಕುಂತಲಾ ನಾಟಕದ ನಾಂದೀಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ.

> ಯಾ ಸೃಷ್ಟಿಃ ಸ್ರಷ್ಟುರಾದ್ಯ ವಹತಿ ವಿಧಿಹುತಂ ಯಾ ಹವಿರ್ಯಾ ಚ ಹೋತ್ರೀ
> ಯೇ ದ್ವೇ ಕಾಲಂ ವಿಧತ್ತಃ ಶ್ರುತಿ ವಿಷಯ ಗುಣಾ ಯಾ ಸ್ಥಿತಾ ವ್ಯಾಪ್ಯ ವಿಶ್ವಮ್

ಯಾಮಾಹುಃ ಸರ್ವಬೀಜ ಪ್ರಕೃತಿರಿತಿ ಯಯಾ ಪ್ರಾಣಿನಃ ಪ್ರಾಣವಂತಃ
ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾಭಿಃ ಪ್ರಪನ್ನಸ್ತನುಭಿರವತು ವಸ್ತಾಭಿರಷ್ಟಾಭಿರೀಶಃ ॥

ಆ ಈಶ್ವರ 'ಅಷ್ಟತನು'ಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ನಮ್ಮನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದ, ಮಾಲವಿಕಾಗ್ನಿಮಿತ್ರ ನಾಟಕದ ನಾಂದೀಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ!

ಏಕೈಶ್ವರ್ಯೇ ಸ್ಥಿತ್ತೋऽಪಿ ಪ್ರಣತಬಹುಫಲೇ ಯಃ ಸ್ವಯಂ ಕೃತ್ತಿವಾಸಾಃ
ಕಾನ್ತಾಸಂಮಿಶ್ರದೇಹೋऽ ಪ್ಯವಿಷಯ ಮನಸಾಂ ಯಃ ಪರಸ್ತಾದ್ಯತೀನಾಮ್ ॥
ಅಷ್ಟಾಭಿರ್ಯಸ್ಯ ಕೃತ್ಸ್ನಂ ಜಗದಪಿ ತನುಭಿರ್ಭಿಭ್ರತೋನಾಭಿಮಾನಃ
ಸನ್ಮಾರ್ಗಾಲೋಕನಾಯ ವ್ಯಪನಯತು ಸ ವಸ್ತಾಮಸೀಂ ವೃತ್ತಿಮೀಶಃ ॥

ಮುಂದೆ ವಿಕ್ರಮೋರ್ವಶೀಯ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ

ವೇದಾಂತೇಷು ಯಾಮಾಹುರೇಕಪುರುಷಂ ವ್ಯಾಪ್ಯ ಸ್ಥಿತಂ ರೋದಸಿಪೀ
ಯಸೀನ್ನಿಶ್ಚರ ಇತ್ಯನನ್ಯ ವಿಷಯಃ ಶಬ್ದೋ ಯಥಾರ್ಥಾಕ್ಷರಃ ।
ಅಂತರ್ಯಶ್ಚ ಮುಮುಕ್ಷುಭಿರ್ನಿಯಮಿತ ಪ್ರಾಣಾದಿಭಿರ್ಮೃಗ್ಯತೇ
ಸ ಸ್ಥಾಣುಃ ಸ್ಥಿರಬಕ್ತಿಯೋಗ ಸುಲಭೋ ನಿಃಶ್ರೇಯಸಾಯಾಸ್ತು ವಃ ॥

ಶಾಕುಂತಲದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟತನುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ ಮಾಲವಿಕಾಗ್ನಿಮಿತ್ರದಲ್ಲಿ 'ನಸ್ತಾಮಸೀಂ ವೃತ್ತಿಮೀಶಃ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ. ಮುಂದೆ ವಿಕ್ರಯೆರ್ವಶೀಮೊದಲ್ಲಿ 'ಸ್ಥಿರ ಭಕ್ತಿ ಯೋಗ ಸುಲಭಃ ಸ ಸ್ಥಾಣುಃ ನಿಃಶ್ರೇಯಸಾಸ್ತು ವಃ ಎಂದು ನುಡಿದ. ಇಂಥ 'ಸ್ಥಾಣು'ವನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಂಡವನೇ ಸಂನ್ಯಾಸಿ.

ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಪಂಚಾತ್ಮ ಸಂಕ್ರಮಣ'ವೆಂಬ ಮಾತುಂಟು. ಇದು ಪಂಚಭೂತ ವಿಕಾರಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಪಂಚಭೂತಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದು ವ್ಯೋಮಾತೀತನಾದರೆ ಅವನು ನಿರಂಜನ. ಅವನು ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಅಂಟದವನು ಏನನ್ನು ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳದವನು. ಅವನನ್ನೇ ನಾವು ಅವಧೂತ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯಗತಿಯುಂಟು. ಅದನ್ನು ಗೆಲ್ಲದೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಶನಾದರೆ ಅವನು ಶೂನ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವನು. ಹೀಗೆ ಆಗಕೂಡದೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಅಸ್ತಿತ್ಯೇವ ಉಪಲಬ್ಧವ್ಯಃ
ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ ಅನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮ

ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮೊದಲು ವಿಧಿಮುಖವಾಗಿ 'ಅಸ್ತಿ' ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಡಬೇಕು. ಆನಂತರ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯಗತಿಯನ್ನು ಲಯಮಾಡಿ ತಾನೂ ಕೂಡ ಅಶೂನ್ಯನೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಅಂಥವನು ನಿರಂಜನನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆತನನ್ನೇ ನಾವು ಅವಧೂತನೆಂದು ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಅವಧೂತನು ಯಾವ ಗತಿಗೂ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯೋಮದ ಗುಣ ಶಬ್ದ. ಇದನ್ನೇ ಪ್ರಾಚೀನರು 'ಶಬ್ದಗುಣಮಾಕಾಶಂ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಈ ಶಬ್ದವು ಅಗ್ನಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಅಥವಾ ವಾಯುವಿನಲ್ಲಿ ಇಳಿದು ಅಗ್ನಿಭೂತದ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು.

ಆದರೆ, ಅದೂ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಪಂಚೀಕರಣವಾದ ಅಗ್ನಿಯಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ವಾಕ್ಕಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಒಂದು ಕಡೆ 'ಅಗ್ನಿಃ ವಾಕ್‌ಭೂತ್ವಾ ಮುಖಂ ಪ್ರಾವಿಷತ್' ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಈ ವಾಕ್ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆ. ಪಂಚೀಕರಣದ ವಾಕ್ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವಾಕ್ಕು ಆ ನಿರಂಜನತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ವರ್ಣಿಸೀತು?

ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿ ಭಗವತಿಯು ತಾನೇ ಕೃಪೆ ಮಾಡಿ ಆ ನಿರಂಜನನಾದಾಗ ಲಭಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು 'ಸತ್ಯಂ ಜ್ಞಾನಂ ಅನಂತಂ ಬ್ರಹ್ಮಾ' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅದನ್ನು ಪಡೆದವನು 'ಸರ್ವ ಕಾಮಾನ್ ಹ ಅಶ್ನುತೇ' ಎಂದು ಅದು ಆದವನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಇಂಥ ಲಕ್ಷಣ ಪಡೆದವನು ಆಪ್ತಕಾಮ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಮನು ತೃಪ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಕಾಮನ ಕೋಟಲೆಯನ್ನು ಯಾರಿಂದಲೂ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ತಿಳಿಯ ಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ಕಾಮದ ಕೋಟಲೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡವನು ಯಾರೋ ಅವನು 'ಅವಧೂತ' ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾಮವು ಅಪೂರ್ಣದ ಲಕ್ಷಣ. ಅದು ಯಾರಿಗಿಲ್ಲವೋ ಅವನು ಪೂರ್ಣದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಶಾಂತಿಮಂತ್ರವು

ಪೂರ್ಣಮದಃ ಪೂರ್ಣಮಿದಂ ಪೂರ್ಣಾತ್ ಪೂರ್ಣಮದಚ್ಯತೇ |
ಪೂರ್ಣಸ್ಯ್ಯ ಪೂರ್ಣಮಾದಾಯ ಪೂರ್ಣಮೇವಾಽವಶಿಷ್ಯತೇ ||

ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ತಾನೇ ಆಗಿರುವಾಗ, ತಾನಿಲ್ಲದ ಇನ್ನೇನು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿರುವಾಗ ಏನನ್ನು ತಾನೆ ಅವನು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ? ಹೇಗೆ ಬಯಸಬೇಕು ಹೇಳಿ!

ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಕಾಮದಿಂದಲೇ. ಉಪನಿಷತ್ತು 'ಸರ್ವಂ ಕಾಮಸ್ಯ ಚೇಷ್ಟಿತಂ' ಎಂದು ಹೇಳಿತು. ಎಲ್ಲ ವ್ಯವವಾರ ನಡೆಯುವುದೆಲ್ಲ ಈ ಕಾಮದಿಂದಲೇ. ಈ ಕಾಮವು ಇಂದ್ರಿಯ ಮನೋ ಬುದ್ಧಿಗಳೆಂಬ ಚಕ್ರವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದೆ. ಅದು ಪೂರ್ಣವನ್ನು ಮರೆಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಪೂರ್ಣವೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಹಿಡಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಸಂಪೂರ್ಣ ಮೋಹದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ ಈ ಕಾಮಕ್ಕಿದೆ. ನಾವು ಈ ಕಾಮವನ್ನೇ ಅಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು. ಈ ಅಜ್ಞಾನ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಕಾಮವು ಮೂರು ಗುಣಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾದ ತಮೋಗುಣ ತುಂಬಿಕೊಂಡಾಗ ಕೊಲ್ಲುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗುವುದು. ಎರಡನೆಯದಾದ ರಜೋಗುಣ ತುಂಬಿಕೊಂಡಾಗ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಈಡಾಗುವುದು. ಮೂರನೆಯದಾದ ಸತ್ವಗುಣ ತುಂಬಿಕೊಂಡಾಗ ಬೆಳೆಸುವ, ಬೆಳಗುವ ಗುಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದು. ಈ ಕಾಮ ಸತ್ವಮಯವಾಗಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಆಗಬೇಕಾದರೆ 'ಧರ್ಮವಿರುದ್ಧ' ಆಗಬೇಕು. ಆಗ ಅದು ಮಾಡಿದ ಮಾಡಿಸಿದ ಸಮಸ್ತ ಕರ್ಮಗಳೂ ಯಜ್ಞವೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾಮ ಏನಿದೆಯೇ ಅದು ಧರ್ಮವಿರುದ್ಧವಾಗ ಬೇಕಾದರೆ ಕರ್ತೃವಿನ ಸ್ವರೂಪ ಯಾವುದೆಂಬುದರ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಇರಬೇಕು. ನಾವು ಈಗ 'ಕರ್ತೃ' ಎಂದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಅಹಂಕಾರವನ್ನೇ. ಗೀತೆಯು ಇದನ್ನು ತಾಮಸ, ರಾಜಸ

ಮತ್ತು ಸಾತ್ವಿಕ ಭೇದದಿಂದ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತೋರಿಸಿದೆ. ಇದೂ ಕೂಡ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ. ಇಂಥದ್ದನ್ನು ದಾಟುವ ಕೆಲಸ ಯಾರು ಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಅವನು ಸಂನ್ಯಾಸಿ. ಈ ಸಂನ್ಯಾಸಿ ಪೂರ್ಣನಾದರೆ ಅವನು ಅಜಗರ. ಆದರೆ, ಈ ಅಜಗರನಿಗೆ ಬಾಹ್ಯವೃತ್ತಿಗಳು ಉಂಟು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಸಮಸ್ತವನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿ ಕೈ ಮುಗಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಅವಧೂತ ಎನಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಉಪನಿಷತ್ತು : 'ತಸ್ಮೈ ಸರ್ವೇ ದೇವಾಃ ಬಲಿಮಾವಹಂತಿ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಅವಕಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳಿರುವ ಮಾತಿಗೆ ನಿದರ್ಶನವೇ ಈ ಅವಧೂತ.

ಪುಣ್ಯ ಎನ್ನುವುದುಂಟು. ಪುಣ್ಯ ಮಾಡಿದವರು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಒಂದು ಜನಪದ ಕಲ್ಪನೆ. ಆದರೆ, ಪುಣ್ಯದಿಂದ ಪಂಚಭೂತಗಳು ನಿರ್ಮಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದೇ ಪಾಪದಿಂದ ಪಂಚಭೂತಗಳು ಮಲಿನಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಪಂಚಭೂತಗಳ ಮಾಲಿನ್ಯ ಹೆಚ್ಚಿದಂತೆಲ್ಲ ಹೀನ ಜನ್ಮ. ಭೂತಗಳ ಪಾರಿಶುದ್ಧ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚಿದಂತೆಲ್ಲ ಉತ್ತಮ ಜನ್ಮ. ಈ ಜನ್ಮಗಳು ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಲೋಕಗಳುಂಟು. ಆ ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮೋತ್ತಮವುವಾದುದೇ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕ. ಅಲ್ಲಿರುವ ಸೌಖ್ಯ ಇನ್ನೆಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಸೌಖ್ಯ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ನಮಗಾಗುವ ಸತ್ಯದರ್ಶನ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಪ್ರಕಾರ ಸತ್ಯದ ಪೂರ್ಣದರ್ಶನವಾಗುವುದು ಸತ್ಯಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಈ ಸತ್ಯಲೋಕವೇ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕ. ಆ ಸತ್ಯ ಪಿತೃಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆ ಸತ್ಯ ಗಂಧರ್ವಲೋಕದಲ್ಲಿ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆ ಸತ್ಯ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು-ನೆರಳುಗಳಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಆ ಸತ್ಯ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಲವಾದ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ, ಸತ್ಯದರ್ಶನ ಯಾರು ಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಆತ ಪುಣ್ಯವಂತನೇ ಸರಿ. ಈ ಪುಣ್ಯವಂತ ಇತರರಿಗಿಂತ ಬೇರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಆನಂದಾನುಭವ ಶಕ್ತಿ ಹೆಚ್ಚು. ಅದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಆನಂದ ಹೆಚ್ಚು. ನಾವು ಈಗ ಆನಂದವೆಂದರೆ ಹಲವು ಸಾಧನಗಳಿಂದ ಲಭಿಸಿರುವ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಿರುವ ಸುಖವನ್ನೇ ಆನಂದವೆಂದು ಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಇಂದ್ರಿಯ-ಮನೋಬುದ್ಧಿಗಳ ಉದ್ಘೋಷಣವು ದುಃಖವಾದರೆ; ವಿಜೃಂಭಣವೇ ಸುಖ. ಆದರೆ, ಈ ಸುಖ ಇಂದ್ರಿಯ-ಮನೋಬುದ್ಧಿಗಳ ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ಬಲಿಗೊಟ್ಟು ಪಡೆದ ಸಿದ್ಧಿ. ಹೇಗೆ ಇಂದ್ರಿಯ-ಮನೋಬುದ್ಧಿಗಳ ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ಬಲಿಗೊಡದೆ ತಡೆದದ್ದು ಆನಂದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಆನಂದ ಆತ್ಮರತಿಯೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಗೀತೆಯ ಈ ಮಾತನ್ನು ಆಲಿಸಿ :

> ಯಸ್ತು ಆತ್ಮರತಿದೇವಸ್ಯಾತ್ ಆತ್ಮತೃಪ್ತಶ್ಚ ಮಾನವಃ |
> ಆತ್ಮನ್ಯೇವ ಸಂತುಷ್ಟಃ ತಸ್ಯ ಕಾರ್ಯಂ ನ ವಿದ್ಯತೇ || ೩-೧೭

ಯಾವ ಮಾನವನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ರತಿಯುಳ್ಳವನಾಗಿ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೆ ತೃಪ್ತನಾಗಿ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸಂತುಷ್ಟನಾಗಿರುವನೋ ಆ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠನಿಗೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕರ್ಮ

ಯಾವುದೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಗೀತೆಯ ಮಾತನ್ನು ಕೊಂಚ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಕರ್ಮ, ಕರಣ, ಅಧಿಷ್ಠಾನ, ಕರ್ತಾ - ಈ ನಾಲ್ಕು ಉಂಟಷ್ಟೆ. ಇವು ಏಕರೂಪವಾದರೆ ಆಗ ಆನಂದಾನುಭವ. ಆತ್ಮನನ್ನು ಕುರಿತು, ಆತ್ಮನಿಂದ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೇ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮ ಆತ್ಮರತಿ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಹಜವಾದ ಆನಂದ. ಅದು ಮಿಕ್ಕ ಆನಂದಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚು. ಈ ಅಂಶವನ್ನೇ ತೈತ್ತರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಈ ಆನಂದದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಅಂತಹ ಆನಂದವನ್ನು ಪಡೆಯುವವನು ಶ್ರೋತ್ರೀಯ ನಾಗಿರಬೇಕು ಅಕಾಮಹತನೂ ಆಗಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಅವಧೂತ ವಿರಜಾ ವಿಪಾಪ್ಮಾ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಅವನು ಸಂಶುದ್ಧ. ಅವನು ಸುಷುಪ್ತಿ ಯನ್ನು ದಾಟಿದವನು. ನಮಗೆ ಅವನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ತೋರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸಹಜವಾದ ಅವಸ್ಥೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಜಾಗ್ರತ್ತು ಸಹಜಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಿಯೇ ಸಹಜಾವಸ್ಥೆ. ಈ ಸುಷುಪ್ತಿಯಿಂದ ಸ್ವಪ್ನ-ಜಾಗ್ರತ್ತುಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದಿವೆ. ನಾವು ತಲೆಕೆಳಗಾಗಿ ನಿಂತು ಆಕಾಶದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಶಂಕರರು ಒಂದು ಕಡೆ "ಸುಷುಪ್ತ್ಯಾಖ್ಯಂ ತಮೋಜ್ಞಾನಂ ಬೀಜಂ ಸ್ವಪ್ನ ಪ್ರಬೋಧಯೋಃ" ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸುಷುಪ್ತಿ ತಮಸ್ಸು. ಆದರೆ, ಅದನ್ನು ಭೇದಿಸಿ ಅಲ್ಲಿಂದಾಚೆಗೆ ಇರುವ 'ಆದಿತ್ಯವರ್ಣಂ ಪುರುಷಂ ಮಹಾಂತಂ ತಮಸಸ್ತು ಪಾರೇ' ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಾತನ್ನು ಆಲಿಸಬೇಕು; ನೋಡಬೇಕು. ಅದೇ ತುರೀಯ. ಅಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಭೇದವುಂಟು. ಅಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯ ವಿಲೀನವಾಗಿಲ್ಲ. 'ಪುರುಷ ಏವೇದಂ ಸರ್ವಂ' ಆಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಆದವನೇ ಅವಧೂತ. ತುರೀಯದಲ್ಲಿ Reality beyond relativity ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಆದವನು ಅವಧೂತ. ತಾನೂ ತನ್ನ ಕಣ್ಣು ತನ್ನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಸಮಸ್ತವೂ ಸರ್ವವೂ ಪುರುಷನೇ ಆದವನು ಅವಧೂತ.

ಅವಧೂತನ ಈ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯ ಶಂಕರರು ತಮ್ಮ 'ವಿವೇಕ ಚೂಡಾಮಣಿ' ಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ತುಸು ಗಮನಿಸಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಚಿದಂಬರನಾದ ಆ ಅವಧೂತ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ದಿಗಂಬರನಾಗಿ, ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸಾಂಬರನಾಗಿ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅಜಿನಾಂಬರನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಈತ ಉನ್ಮತ್ತನ ಹಾಗೆ, ಬಾಲನಹಾಗೆ, ಪಿಶಾಚದ ಹಾಗೆ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಓಡಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ.

ದಿಗಂಬರೋ ವಾಽಪಿ ಚ ಸಾಂಬರೋ ವಾ
ತ್ವಗಂಬರೋ ವಾಽಪಿ ಚಿದಂಬರಸ್ಥಃ |
ಉನ್ಮತ್ತವದ್ವಾಪಿ ಚ ಬಾಲವದ್ವಾ
ಪಿಶಾಚವದ್ವಾಪಿ ಚರತ್ಯವನ್ಯಾಮ್ || ೫೪೦

ಇನ್ನೂ ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠದ ಈ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ

> ಕಾಮಾನಿಷ್ಕಾಮರೂಪೀ ಸಂಶ್ಚರತ್ಯೇಕಚರೋ ಮುನಿಃ |
> ಸ್ವಾತ್ಮನ್ಯೇವ ಸದಾ ತುಷ್ಟಃ ಸ್ವಯಂ ಸರ್ವಾತ್ಮನಾ ಸ್ಥಿತಃ ||

ಮುನಿಯಾದವನು (ತನ್ನ ಒಳಗಿರುವ ಆಹತಶಬ್ದವನ್ನು ಅನಾಹತದಲ್ಲಿ ಹೋಮಮಾಡಿ ಮೌನವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದವನು ಮುನಿ) ನಿಷ್ಕಾಮವೇ ಮೂರ್ತಿಯಾದಂತೆ ಇದ್ದು ಕಾಮಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಅವನು ಏಕೈಕನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಎಲ್ಲ ತುಷ್ಟಿಗಳು ತನ್ನಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಇತರರಿಂದಲ್ಲ; ಎಲ್ಲವೂ ತಾನೇ ಆಗಿರುವಾಗ ಅವನಿಗೆ ತುಷ್ಟಿ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದೀತು?

> ಕ್ವಚಿನ್ಮೂಢಃ ವಿದ್ವಾನ್ ಕ್ವಚಿದಪಿ ಮಹಾರಾಜ ವಿಭವಃ
> ಕ್ವಚಿದ್ಭ್ರಾಂತಃ ಸೌಮ್ಯಃ ಕ್ವಚಿದಜಗರಾಚಾರ ಕಲಿತಃ |
> ಕ್ವಚಿತ್ಪಾತ್ರೀಭೂತಃ ಕ್ವಚಿದವಮತಃ ಕ್ವಾಪ್ಯವಿದಿತಃ
> ಚರತ್ಯೇವಂ ಪ್ರಾಜ್ಞಃ ಸತತ ಪರಮಾನಂದ ಸುಖಿತಃ ||

ಪ್ರಾಜ್ಞನಾದ ಈ ಮಹಾನುಭಾವ ಸದಾ ಪರಮವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದಲ್ಲಿ ಸುಖಿಪಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಮೂಢನಂತೆ, ಕೆಲವು ಕಡೆ ವಿದ್ವಾಂಸನಂತೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಮಹಾರಾಜನಂತೆ ವಿಭವ ಸಂಪನ್ನನಾಗಿ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಭ್ರಾಂತನಾಗಿ, ಸೌಮ್ಯನಾಗಿ ಮಗದೊಂದೆಡೆ ಅಜಗರದ ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವನಾಗಿ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಯೋಗ್ಯನಾಗಿ, ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಅಯೋಗ್ಯನಾಗಿ ಮಗದೊಂದು ಕಡೆ ಯಾರಿಗೂ ಕಾಣಿಸದೆ ಓಡಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ದಾಟಿ, ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಭೇದಿಸಿ ಆನಂದ ಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುವವನು ಅವಧೂತ. ಉಪನಿಷತ್ತು ಸಾರುವ ಹಾಗೆ 'ಮೇಧಯಾ ವಿಹಿತಃ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಕೋಶಃ' ಎಂದು ಅವಧೂತನನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಇಂತಹ ಮಹನೀಯರು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಆಗಿ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸ, ಶ್ರೀರಮಣರು, ಶ್ರೀಮುಕುಂದೂರು ಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಶ್ರೀಸಿದ್ಧಾರೂಢರು, ಶರೀಫಜ್ಜ, ಕಡಕೋಳ ಮಡಿವಾಳಪ್ಪ, ಅಥಣಿ ಶಿವಯೋಗಿಗಳು ಇಂಥವರ ಚರಿತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅವಧೂತರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅವಧೂತೋಪನಿಷತ್ತು ಇನ್ನೂ ವಿವರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅವಧೂತ ಗೀತೆ ಉಂಟು. ಇದರ ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಗೀತೆಯನ್ನೂ ಪರಿವ್ರಾಜಕೋಪನಿಷತ್ತು ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚಿದಾನಂದಾವಧೂತನ 'ಜ್ಞಾನಸಿಂಧು' ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು. ಇನ್ನು ಕನ್ನಡದ ತತ್ವಪದಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿ ಕೂತಿದೆ. ಈಚಿನ ನಂತರದ ಚರಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವ ಮನಸ್ಸು ಬರಲೆಂದು 'ಅವಧೂತ' ಕುರಿತು ಕೆಲವು ತಾತ್ವಿಕ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

೭

# ಕಾಪಾಲಿಕರು

ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ

**ಕಾ**ಲಾಮುಖ, ಪಾಶುಪತ ಹಾಗೂ ಲಕುಲೀಶರಂತೆ ಕಾಪಾಲಿಕರು ಒಂದು ಶೈವಶಾಖೆಗೆ ಸೇರಿದವರು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಈ ನಾಲ್ಕು ಶೈವಶಾಖೆಗಳು ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದರೂ ಇವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು (೭೮೮-೮೨೦) ಮಾಹೇಶ್ವರರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳಿರುವರು. ಅವರ ಸಂವಾದದಿಂದ ಮಾಹೇಶ್ವರರು ಪಾಶುಪತರಿಂದ ಭಿನ್ನರಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರನು (ಸು. ೮೫೦) ಮಾಹೇಶ್ವರರನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ-ಶೈವ, ಪಾಶುಪತ, ಕಾಪಾಲಿಕ, ಕಾರುಣಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿರುವನು. ಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯನು (ಸು. ೮೫೦) ಈ ವಿಂಗಡಣೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೂ ಕಾರುಣಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳ ಬದಲಿಗೆ ಕಥಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿರುವನು. ರಾಮಾನುಜರ ಗುರುವಾದ ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯನು (ಸು. ೧೦೫೦) ತನ್ನ 'ಆಗಮ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ಶೈವ, ಪಾಶುಪತ, ಕಾಪಾಲ ಮತ್ತು ಕಾಲಾಮುಖರನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿರುವನು. ರಾಮಾನುಜರು (ಸು. ೧೦೧೭-೧೧೩೭) ತಮ್ಮ 'ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಗುರುವಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪುನರುಚ್ಚರಿಸಿರುವರು. ಕಾರುಕ ಕಾರುಣಿಕ-, ಕಾಥಕ-ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ತೀರಾ ಕನಿಷ್ಠ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಲಾಮುಖರನ್ನು ಹೋಲುವರು![೧]

ಲೋರೆಂಜನ್‌ರವರು ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯ ಹಾಗೂ ರಾಮಾನುಜರ ವಿವರಣೆಗಳು ಅಮೂಲ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸದೆ ಒಟ್ಟಾರೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವರೆಂದು ಟೀಕಿಸಿರುವರು. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ, ರಾಮಾನುಜರ 'ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯ'ದ ಹಲವೆಡೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಿದ್ದು, ಕಾಲಾಮುಖರ ಬಗೆಗಿನ ರಾಮಾನುಜರ ಹೇಳಿಕೆಯು ಕಾಲಾಮುಖರ ಬಗೆಗೆ ತಿಳಿದು ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲೂ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಮಾನುಜರು ನಾಲ್ಕು ಶೈವಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸ್ಪಷ್ಟ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೆ ಅವರು ಈ ನಾಲ್ಕು ಶೈವಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಹೇಳಿ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳುವರು. ಅವರು ಹೇಳುವ ಕಾಳಾಮುಖ ವರ್ಣನೆಯು ಕಾಪಾಲಿಕರಿಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಹೊಂದುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಲೋರೆಂಜನ್ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವರು.[೨]

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೂಲಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕಾಪಾಲಿಕರು ಹಿಂದೂ ದೈವವಾದ ಭೈರವ-ಶಿವ ಹಾಗೂ ಅವನ ಗಣಗಳನ್ನು ಅರಾಧಿಸುವರೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿವೆ. ಕಾಪಾಲಿಕರು ಶೈವಶಾಖೆಗೆ ಸೇರಿದವರೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಪಾಶುಪತರು ಮತ್ತು ಕಾಲಾಮುಖರು ಲಕುಲೀಶನನ್ನು ಆರಾಧಿಸಿವರು. ಪಾಶುಪತರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಕಾಳಭೈರವನ ಅರ್ಚಕರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರ ಸ್ಮಾರಕವಾಗಿ ಅವರ ಶಿಷ್ಯರು ಭೈರವ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಮತ್ತು ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರ ಮಾಡಿಸಿದ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಕೆಲವಿವೆ. ಕರ್ನೂಲ್ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕನ್ನಡ ಶೈವಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಕೋಕಿಲಬಿಲಾಧಿಪ ಭೈರವನ ಹೆಸರೂ ದೇವೀ, ತ್ರಿಪುರಾ, ಕರಾಳಿ, ಕಾಳಿ, ಸ್ಮಶಾನತಲವಾಸಿನೀ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಳಾದ ಭದ್ರಕಾಳಿಯ ಹೆಸರೂ ಬಂದಿದೆ. ಹುಂಚದ ಕಾಳಭೈರವನ ಗುಡಿಯ ಗೋಡೆಯ ಮೇಲೆ ವೀರ ಸಾಂತರನು ಗೊರವರಪಳ್ಳಿಯನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞಜೀಯನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ವಿಷಯ ಲಿಖಿತವಾಗಿದೆ. ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸೀತಿಗುಡ್ಡದ ಮೇಲಿನ ಕಾಳಭೈರವನ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಪ್ರಾಚೀನ ದೇವಾಯವೊಂದಿದೆ. ಗರ್ಭಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗೋಡೆಯ ಮೇಲೆ ಕಿವಿಯಲ್ಲಿ ಕಿವಿಯುಂಗರ ಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿ, ಕೌಪೀನಧಾರಿಯಾಗಿ, ಬಲಗೈಲಿ ದಂಡವನ್ನು ಹಿಡಿದು, ಎಡಗೈಯಲ್ಲಿ ಕಮಂಡಲವನ್ನು ಧರಿಸಿ ಎಡಗೈಯ ಕೆಳಭಾಗದಲ್ಲಿ ಜೋಳಿಗೆಯನ್ನು ನೇತುಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಬ್ಬ ಸನ್ಯಾಸಿಯ ಚಿತ್ರವಿದೆ. ಇದು ಬಹುಶಃ ಲಕುಲೀಶನ ಅಥವಾ ಲಾಕುಳ ಶೈವಗುರುವಿನ ಚಿತ್ರವಿರಬೇಕು.[೬] ಕಾಳಾಮುಖರ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥ ಯಾವುದೆಂಬುದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಲಕುಲೀಶ-ಪಾಶುಪತರಂತೆ 'ಲಾಕುಲಾಗಮ'ವೇದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೀಣರಾಗಿದ್ದರು. ಅಲ್ಲಿಯ ಸ್ಥಾನಪತಿ ಗಳು ನೈಷ್ಠಿಕರೂ ಇವರಿಗೆ ಆಧಾರ ಗ್ರಂಥವಾಗಿರಬಹುದು. "ಸೊಂಡಿಯ ಸ್ಥಾನಪತಿಗಳು ಲಾಕುಲಾಗಮದಲ್ಲಿ ಕಾಳಾಮುಖರೂ ಆಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಶಾಸನಗಳು ವಿಧಿಸಿವೆ. ಪಾಶುಪತರು ಹೇಗೆ ಲಕುಲೀಶ್ವರನ ಮುಖದಿಂದ ಹೊರಟ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅನುಯಾಯಿ ಗಳೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಳಾಮುಖರೂ ಕೂಡ ಆಗಿದ್ದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕೆಲವು ಕಾಳಾಮುಖ ಗುರುಗಳಂತೂ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಲಕುಲೀಶರೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಸುರೇಶ್ವರ ಪಂಡಿತರೆಂಬು ವರು 'ಕಾಳಾಮುಖಸಮಯ ಸರೋವರ ರಾಜಹಂಸ'ರೂ 'ಲಾಕುಲಸಿದ್ಧಾಂತನೈಯಾಯಿಕ ನಳನೀ ದಿವಾಕರ'ರೂ ಆಗಿದ್ದರೆಂದು ಶಾಸನವು ಪ್ರಶಂಶಿಸುತ್ತದೆ. ಲಾಕುಳರೂ ಮತ್ತು ಕಾಳಾಮುಖರೂ ನಡೆಯಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯವು."[೭] ಲಕುಲೀಶ-ಪಾಶುಪತರಿಗೂ ಕಾಳಾಮುಖರಿಗೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಮಹತ್ವದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೇನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. "ಕಾಳಾಮುಖರ ಹೆಸರು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಅವರು ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಚಿಹ್ನೆಯಿಂದ ಬಹುಶಃ ಮುಖದ ಮೇಲಿನ ಕಪ್ಪುಗೆರೆಯಿಂದ ಅವರು ಪಾಶುಪತ ರಿಂದ ಭಿನ್ನರಿರಬಹುದು."[೮] ಕಾಳಾಮುಖಶೈವರು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಚೀನ ವಿದ್ಯಾಕೇಂದ್ರಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಮೂಲಕ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದೊಡನೆ ಬೆರೆತರು. ಸ್ಥಾನಪತಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಇವರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಗಲ್ಭ ಜ್ಞಾನ ಪಾಂಡಿತ್ಯಗಳಿಂದ, ಸ್ಫಟಿಕದ್ಯೋತಕ

ಚಾರಿತ್ರಶುದ್ಧಿಯಿಂದ ದಯಾರ್ದ್ರಸೇವಾ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ರಾಜಮನ್ನಣೆಯನ್ನೂ ಜನರ ಪ್ರೀತಿ-ವಿಶ್ವಾಸಗಳನ್ನೂ ಗಳಿಸಿದರು. ಇವರ ಬಹುಮುಖವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಯ ಕೇದಾರಮಠ ಅಥವಾ ಕೋಡಿಯ ಮಠ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ನಿದರ್ಶನ.

ಕಾಪಾಲಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸೋಮಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಶ್ರೀಹರ್ಷನ 'ನೈಷಧ ಚರಿತ'ದಲ್ಲಿ ಸರಸ್ವತಿಯನ್ನು ವಿಶದವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತ ಅವಳ ಮುಖವೇ 'ಸೋಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ'ವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. 'ನೈಷದ ಚರಿತೆ'ಯ ಭಾಷ್ಯಕಾರನಾದ ಚಂಡೂ ಪಂಡಿತನು ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ ಅದು ಕಾಪಾಲಿಕ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದಿರುವನು. ಕೃಷ್ಣಮಿಶ್ರನ 'ಪ್ರಬೋಧಚಂದ್ರೋದಯ' ಹಾಗೂ ಆನಂದರಾಯನ 'ವಿದ್ಯಾಪರಿಣಯನ'ಗಳು ಸೋಮಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿವೆ. ಗೋಕುಲನಾಥನ 'ಅಮೃತೋದಯ'ವು 'ನ್ಯಾಯಕುಸುಮಾಂಜಲಿ'ಯ ಭಾಷ್ಯಕಾರನಾದ ವರ್ಧಮಾನನು 'ಸೋಮಸಿದ್ಧಾಂತ' (ಅ) 'ಸೋಮತಂತ್ರ'ದೊಡನೆ ಹೋರಾಡಿ ಜಯಶಾಲಿ ಯಾದನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸೋಮಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸೋಲನ್ನನುಭವಿಸಿದಾಗ ಅದರ ರಕ್ಷಕರಾದ ಕಾಪಾಲಿಕ, ನೀಲಲೋಹಿತ, ಮಹಾಭೈರವ, ಭೂತಡಾಮರ ಮತ್ತು ಉಮಾಮಹೇಶ್ವರರುಗಳು ಓಡಿ ಹೋದರೆಂದು ಅದು ಸೂಚಿಸಿದೆ.[೬] ಸೋಮಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕಾಪಾಲಿಕರ ತತ್ತ್ವಗ್ರಂಥವೆಂದು ತಿರುವಾರ್‍ರಿಯೂರಿನ ಶಾಸನ ಹೇಳುತ್ತದೆ.[೭] ಕಾಪಾಲಿಕರಿಗಿದ್ದ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು ಮಹಾವ್ರತಿ, ಯಶಸ್ತಿಲಕ ಚಂಪುವಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ದೇಹದ ಮಾಂಸವನ್ನೇ ಮಾರುತ್ತಿದ್ದ ಮಹಾವ್ರತಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ. ಪಾಶುಪತ ಹಾಗೂ ಕಾಳಾಮುಖರಲ್ಲಿನ ಮಹಾವ್ರತಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ ಸಾಧನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ವಿಧಿಗಳು. 'ಮಾಲತಿ ಮಾಧವ'ದ ಭಾಷ್ಯಕಾರನಾದ ಜಗದ್ಧರನು ಕಾಪಾಲಿಕವ್ರತ (ಅ) ಕಾಪಾಲಿಕವ್ರತವನ್ನು 'ಮಹಾವ್ರತ'ವೆಂದು ಕರೆದಿರುವನು. ಹಾಗೆಯೇ 'ನಳಚಂಪು'ವಿನ ಭಾಷ್ಯಕಾರ ಚಂಡಪಾಲನು ಕಾಪಾಲಿಕ ಹಾಗೂ ಮಹಾವ್ರತಿಗಳನ್ನು ಸಮಾನ ವಾಗಿ ಕಂಡಿರುವರು. ಸೋಮದೇವನ 'ಕಥಾಸರಿತ್ಸಾಗರ'ದಲ್ಲಿ (೫.೨.೮೧) ಶೈವಸನ್ಯಾಸಿ ಯೊಬ್ಬನನ್ನು ಕಾಪಾಲಿ ಮಹಾವ್ರತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಕ್ಷೀರಸ್ವಾಮಿಯು (೧೧ನೇ ಶ.ನ) ತನ್ನ 'ಅಮರಕೋಶ'ದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಪಾಲಿ, ಮಹಾವ್ರತಿ, ಸೋಮಸಿದ್ಧಾಂತಿ ಹಾಗೂ ತಾಂತ್ರಿಕರನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿರುವನು.[೮] ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆ 'ಅಯ್ಯಾ. ನಿಮ್ಮ ಮಹಾವ್ರತಿಗಳನಗಲಿ ಬರ್ದುಂಕಲಾಟೆನು' ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.[೯] (ಬಹುಶಃ ಈ ಹೇಳಿಕೆ ಅರವತ್ತು ಶೀಲ ವ್ರತಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಪಾಲಿಸಹೊರಟಿದ್ದ ಬಸವ ಸಮಕಾಲೀನ ಭಕ್ತರನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಾಗಿರಬಹುದು. ಕಾಪಾಲಿಕರನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಾಗಿರ ಲಾರದು. ಕಾಪಾಲಿಕರ ಬಗೆಗೆ ಅಂತಹ ಗೌರವ ಭಾವನೆ ಬಸವಾದಿ ಶಿವಶರಣರಿಗೆ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ.) ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ವಚನವೊಂದರಲ್ಲೂ ('ಮಹಾವ್ರತಿ ಮದವೇರಿದ' ವ. ೫೪೫) 'ಮಹಾವ್ರತಿ'ಯ ಉಲ್ಲೇಖ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. (ಇಲ್ಲೂ 'ಮಹಾವ್ರತಿ'ಗಳ ಬಗೆಗೆ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.) ನಿಜಗುಣ ಶಿವಯೋಗಿಯು ಪಾಶುಪತ, ಕಾಪಾಲಿಕ, ಮಹಾವ್ರತಗಳು ಭಿನ್ನ ಪಂಥಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅವನ್ನು 'ಅತಿಮಾರ್ಗಿಕ'ಗಳೆಂದು ಕರೆದಿರುವನು. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಪಾಶುಪತವು ಮಾಯಾ' ಕರ್ಮ ಪಾಶದ್ವಯಾದಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವುದು. ಕಾಪಾಲಿಕವು

ನರಕಪಾಲ ಭಿಕ್ಷಾಟನಾದಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು. ಮಹಾವ್ರತವು ಆಸ್ತಿಧಾರಣಾಧಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು.[೯]

ಕಾಪಾಲಿಕರು ಎಂದೂ ತಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದೊಡನೆ ಬೆರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜವು ಇವರ ಭೀಬತ್ಸ್ಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಇವರನ್ನು ತಮ್ಮಿಂದ ದೂರವೇ ಇರಿಸಿತು. ಬಹುವಾಗಿ ಇವರ ಕಾರ್ಯಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಜನವಿದೂರವಾದ ಕಾಡುಮೇಡು, ಗುಹೆ ಗಹ್ವರಗಳಲ್ಲೇ ಪರಿಮಿತಿಗೊಂಡಿರಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವಾಗಿ ಕಾಪಾಲಿಕರು ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲೂ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಡಾ. ದೊರೈರಂಗಸ್ವಾಮಿಯವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುವಂತೆ ಪುಲಿಕೇಶಿಯ ಸೋದರಳಿಯ ನಾಗವರ್ಧನನು ಕಾಪಾಲೇಶ್ವರರು ಹಾಗೂ ಮಹಾವ್ರತಿಗಳು ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸಲು ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದನು. ಕಾಪಾಲಿಕರು ಕಾಂಜೀವರಂನ ಏಕಾಂಬರನಾಥನ ದೇವಾಲಯದೊಳಗೆ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಾಪಾಲಿಕರಿಂದಾಗಿ ಮೈಲಾಪುರದ ದೇವಾಲಯವು 'ಕಾಪಾಲಿಕ್ಕುರಂ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಪಡೆಯಿತು.[೧೦] ನಾಸಿಕ್ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕಾಪಾಲೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಕಾಪಾಲಿಕರು ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.[೧೧] ಕಾಪಾಲಿಕ ಮತ್ತು ಕಾಲಾಮುಖರ ಮಧ್ಯೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಅಂತರವೆಂದರೆ ಕಾಲಾಮುಖರಂತೆ ಕಾಪಾಲಿಕರು ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಮತಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು. ಅವರು ಸಮಾಜದಿಂದ ದೂರ ಸರಿದು, ಕಾಡು-ಬೆಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡು, ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದರು.[೧೨]

ಬಹುಶಃ 'ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯ ಸ್ಮೃತಿ'ಯಲ್ಲಿ (iii. ೨೪೩) ಪ್ರಥಮಬಾರಿಗೆ ಕಪಾಲಿ ಎಂಬ ಪದ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಸೂತ್ರವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೊಬ್ಬನನ್ನು ಕೊಂದದ್ದಕ್ಕೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಪಾಲಿ ಪದವು ಕಪಾಲವನ್ನು ಧರಿಸಿದವನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಕಾಪಾಲಿಕ ಪಂಥವಿದ್ದುದರ ಸೂಚನೆಯನ್ನಲ್ಲ. 'ಮೈತ್ರಾಯನೀಯ ಉಪನಿಷತ್'ನಲ್ಲಿ ವೇಷಧಾರೀ ಕಾಪಾಲಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಕಾಷಾಯವಸ್ತ್ರವನ್ನೂ ಕರ್ಣಕುಂಡಲವನ್ನೂ ಧರಿಸುವರು. ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸಬಾರದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇವರೂ ಒಬ್ಬರು ಎಂದಿದೆ. ಇದು ಕಾಪಾಲಿಕ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನೊಬ್ಬನನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದಂತಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಭಾಗವು ಖಚಿತವಾಗಿ ಪಾಠಾಂತರ ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರಕ್ಷೇಪವಾಗಿದ್ದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಈಚಿನದು ಎಂದು ಲೋರೆಂಜನ್ ಹೇಳುವರು.[೧೩] ಹಾಲನ ಪ್ರಾಕೃತ 'ಗಾಥಾಸಪ್ತಶತೀ'ಯ ಪದ್ಯವೊಂದರಲ್ಲಿ 'ನವ' ಕಾಪಾಲಿಕೆಯೋರ್ವಳು ತನ್ನ ಪ್ರಿಯಕರನ ಶವಸಂಸ್ಕಾರದ ಬೂದಿಯನ್ನು ತನ್ನ ದೇಹಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಪೂಸಿಕೊಂಡ ವಿವರ ಬಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ 'ನವ' ಎಂಬ ಪದವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ತರುಣಿ' ಎಂಬುದನ್ನು ಧ್ವನಿಸದ ಹೊರತು ಅವಳು ತನ್ನ ಪ್ರಿಯಕರನ ಸಾವಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಪಾಲಿಕ ವ್ರತವನ್ನು ಧರಿಸಿದಳೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಬಹುಶಃ ಕಾಪಾಲಿಕ ಪಂಥದ ಮೊದಲ ಉಲ್ಲೇಖ ಇಲ್ಲಿ ದೊರೆಯಬಹುದೆಂದು ಲೋರೆಂಜನ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವರು.[೧೪]

ಕ್ರಿ.ಶ. ಪ್ರಾರಂಭದ ಬೌದ್ಧಕೃತಿಯೊಂದಾದ 'ಲಲಿತವಿಸ್ತಾರ'ವು ಶುದ್ಧಿಗೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಂಬ

ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ದೇಹಕ್ಕೆ ಬೂದಿಯನ್ನು ಬಳಿದುಕೊಂಡ ಕಾಷಾಯ ವಸ್ತ್ರ ಧರಿಸಿದ, ಮಂಡೆ ಬೋಳಿಸಿಕೊಂಡ ತ್ರಿದಂಡ, ಮಡಿಕೆ, ಕಪಾಲ ಹಾಗೂ ಖಟ್ವಾಂಗಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಹೊರಟ ಹಲವಾರು ಮಂದಿ ಮೂರ್ಖರನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದೆ. ಇವರು ಕಾಪಾಲಿಕರೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಲೋರೆಂಜನ್ ಹೇಳುವರು.[೧೫] ಕ್ರಿ.ಶ. ೬-೭ನೇ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಪಾಲಿಕ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವ ಲೋರೆಂಜನ್ ಖಗೋಳ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನೂ ಗಣಿತ ವಿದ್ವಾಂಸನೂ ಆದ ವರಾಹಮಿಹಿರನು ತನ್ನ 'ಬೃಹ್‌ಸಂಹಿತೆ'ಯಲ್ಲಿ (IX. ೨೫) 'ಕಪಾಲವ್ರತ' ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವರು.[೧೬] ವರಾಹಮಿಹಿರನು ತನ್ನ ಮತ್ತೊಂದು ಕೃತಿಯಾದ 'ಬೃಹಜ್ಜಾತಕ'ದಲ್ಲಿ (XV. ೧) ವಿವಿಧ ಗ್ರಹಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಜನಿಸುವ ಏಳು ಮಂದಿ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿರುವುದನ್ನು ಲೋರೆಂಜನ್ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವರು.[೧೭] ವರಾಹಮಿಹಿರನ ಪ್ರಕಾರ ಮಾರ್ಸ್‌ನಿಂದ ಶಾಕ್ಯನೂ ಮರ್‌ಕ್ಯೂರಿಯಿಂದ ಆಜೀವಿಕನೂ ಜುಪಿಟರ್‌ನಿಂದ ಭಿಕ್ಷುವೂ ಚಂದ್ರನಿಂದ ವೃದ್ಧನೂ ವೀನಸ್‌ನಿಂದ ಚರಕನೂ, ಸ್ಯಾಟರ್ನ್‌ನಿಂದ ನಿರ್ಗ್ರಂಥನೂ ಸೂರ್ಯನಿಂದ ವನ್ಯಾಶನೂ ಜನಿಸುವರು. ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಭಾಷ್ಯಕಾರನಾದ ಉತ್ಪಲ (ಭಟ್ಟೋತ್ಪಲ) ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ವೃದ್ಧರು ವೃದ್ಧಶ್ರಾವಕರು (ಅ) ಕಾಪಾಲಿಕರೆಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಿರುವರು. ಉತ್ಪಲನು ೫ನೇ ಶತಮಾನದ ಜೈನಪಂಡಿತ ಕಾಲಕಾಚಾರ್ಯನು ಮಾಡಿದ ಇದೇ ಬಗೆಯ ವಿಂಗಡಣೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವನು. ಇದು ಸೂರ್ಯನೊಂದಿಗೆ ತಪಸ್ವಿಯನ್ನೂ ಚಂದ್ರನೊಂದಿಗೆ ಕಾಪಾಲಿಕನನ್ನೂ, ಮಾರ್ಸ್‌ನೊಂದಿಗೆ ರಕ್ತಪಾತನನ್ನೂ, ಮರ್‌ಕ್ಯುರಿಯೊಂದಿಗೆ ಏಕದಂಡಿಯನ್ನೂ, ಜುಪಿಟರ್‌ನೊಂದಿಗೆ ಯತಿಯನ್ನೂ, ವೀನಸ್‌ನೊಂದಿಗೆ ಚರಕನನ್ನೂ ಮತ್ತು ಸ್ಯಾಟರ್ನ್‌ನೊಂದಿಗೆ ಕ್ಷಪಕನನ್ನೂ ಹೊಂದಿಸಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲೋರೆಂಜನ್‌ರವರು ವೃದ್ಧ (ಆ) ವೃದ್ಧಶ್ರಾವಕನನ್ನು ಕಾಪಾಲಿಕನೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದರೆ, ಅವರು ಮಹೇಶ್ವರನನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬ ವಾದವೂ ಸರಿ ಎಂದಿರುವರು.[೧೮] ವರಾಹ ಮಿಹಿರನು ತನ್ನ 'ಬೃಹತ್‌ಸಂಹಿತೆ'ಯಲ್ಲಿ (೧ : ೨೦) ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ವೃದ್ಧಶ್ರಾವಕನನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿರುವನು. ಈ ಪದ್ಯದ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಎಚ್. ಕೆರ್ನ್ ವೃದ್ಧಶ್ರಾವಕನನ್ನು 'ಕಪಾಲಧಾರಿ ಶೈವಸನ್ಯಾಸಿ' ಎಂದು ಭಾಷ್ಯವೊಂದರ ಆಧಾರದಿಂದ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಲೋರೆಂಜನ್‌ರವರು ಬೇರೆಲ್ಲೂ ಕಾಪಾಲಿಕರನ್ನು ಈ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ (ವೃದ್ಧ ಶ್ರಾವಕ) ಕರೆದಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವರು.[೧೯]

ಹರ್ಷವರ್ಧನನ ಕಾಲಕ್ಕೆ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೬೦೬-೬೪೭) ಭಾರತಕ್ಕೆ ಭೇಟಿ ನೀಡಿದ ಚೈನಾದೇಶದ ಬೌದ್ಧಯಾತ್ರಿ ಹುಯೇನ್‌ತ್ಸಾಂಗನು ತನ್ನ ಪ್ರವಾಸ ಕಥನದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳ ಹತ್ತು ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನೂ ಸುಮಾರು ಒಂದು ಸಾವಿರ ಹೆರೆಟಿಕ್ಸ್ (ನಾನಾ ಬಗೆಯ ಧರ್ಮೀಯರು) ಗಳನ್ನೂ ಬತ್ತಲಿಗರಾದ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳನ್ನೂ ಬೂದಿಬಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದವರನ್ನೂ ತಾನು ನೋಡಿದುದಾಗಿ ಹೇಳಿರುವನು. ಈ ವಿವಿಧ ಧರ್ಮೀಯರನ್ನು ಎಸ್. ಬೀಲನು (ಪ್ರವಾಸ

ಕಥನದ ಅನುವಾದಕ) ದಿಗಂಬರ ಜೈನರು, ಪಾಶುಪತರು ಕಪಾಲಧಾರಿಗಳು (ಕಾಪಾಲಿಕರು) ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿರುವನು. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಹುಯೇನ್‌ತ್ಸಾಂಗನು ತಾನು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಭೇಟಿಮಾಡಿದ ವಿವಿಧ ಬೌದ್ಧೇತರ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾ 'ಹಲವರು ಕಪಾಲ ಮೂಳೆಗಳಿಂದ ಮಾಡಿದ ಕಂಠಾಭರಣಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿದ್ದರು' ಎಂದಿರುವನು. ಕಪಾಲದ ಹಾರಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿದವರು ಎಸ್. ಬೀಲನ ಪ್ರಕಾರ ಕಾಪಾಲಿಕರಾಗಿರಬಹುದು.

ಬಾಣಭಟ್ಟನು ಹರ್ಷವರ್ಧನನ ಸಮಕಾಲೀನನಾಗಿದ್ದು ಆ ಕಾಲದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ತನ್ನ 'ಹರ್ಷಚರಿತ' ಹಾಗೂ 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವನು. ಲೋರೆಂಜನ್‌ರವರ ಪ್ರಕಾರ ಇವು ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಾಗಲೇ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಸುಧಾರಿತ ತಾಂತ್ರಿಕ ಆರಾಧನಾ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ.[೨೦] ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಆರಾಧನಾ ವಿಧಾನವು 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ವಿಂಧ್ಯ ಪರ್ವತದ ಅರಣ್ಯದ ಶಬರಕುಲದವರ ಧರ್ಮವು ಚಂಡಿಕಾಮಾತೆಗೆ ಮನುಷ್ಯಮಾಂಸವನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುವುದಾಗಿದ್ದು, ಅದರ ನಾಯಕನ ಭುಜವು ಕಠಿಣವಾಗಿದ್ದು ಅವು ಹರಿತವಾದ ಆಯುಧಗಳಿಂದ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಚಂಡಿಕೆಗೆ ರಕ್ತವನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಲು ಮಾಡಿದ ಗಾಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದವಂತೆ. 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಉಜ್ಜಯನಿಯ ರಾಣಿ ವಿಲಾಸವತಿಯು ಪುತ್ರಭಾಗ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ನಾಲ್ಕೂ ರಸ್ತೆಗಳು ಸೇರುವೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಹಲವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಭೂತ ದಯೆಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಬಾಣನು ವರ್ಣಿಸಿರುವನು. 'ಹರ್ಷಚರಿತ್ರ'ದಲ್ಲಿ ಹರ್ಷನ ತಂದೆ ಮರಣಾಂತಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಅವನ ಮರಣವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ರಾಜಧಾನಿಯ ಪ್ರಜೆಗಳು ಹಲವಾರು ವ್ರತಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡುದಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ:

"ಹರೆಯದ ರಾಜಮಾನ್ಯರು ಮಾತೃಕಗಳ ತೃಪ್ತ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ದೀಪಗಳಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಸುಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು; ದ್ರಾವಿಡನೊಬ್ಬನ ವೇತಾಳನನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಲು ಸನ್ನದ್ಧನಾಗಿ ಕಪಾಲವೊಂದಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದನು. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಆಂಧ್ರದವನೊಬ್ಬನು ಚಂಡಿಕೆಯನ್ನು ಒಲಿಸಲು ತನ್ನ ತೋಳುಗಳನ್ನು ಕೋಟೆಯಂತೆ ಮೇಲೆತ್ತಿದ್ದನು. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಯುವಕರಾದ ಸೇವಕರು ಮಹಾಕಾಳನನ್ನು ಸಂತೈಸಲು ತಮ್ಮ ಶಿರದಮೇಲೆ ಕರಗುವ ಗುಗ್ಗುಳವನ್ನು ಹೊತ್ತಿದ್ದರು; ಬೇರೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಿಗಳ ಗುಂಪೊಂದು ತಮ್ಮ ದೇಹದ ಮಾಂಸವನ್ನು ಬಲಿ ರೂಪದ ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ಸಮರ್ಪಿಸಲು ಉಗ್ರವೂ ಹರಿತವೂ ಆದ ಕತ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ನಿಂತಿದ್ದರು. ಯುವ ಸ್ತುತಿಪಾಠಕರು ಮನುಷ್ಯಮಾಂಸದ ಮಾರಾಟಕ್ಕಾಗಿ ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು."

ಶ್ಮಶಾನದ ಪಿಶಾಚಿಗಳಿಗೆಂದು ಮನುಷ್ಯಮಾಂಸದ ಮಾರಾಟವಾಗುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಭವಭೂತಿಯ 'ಮಾಲತೀಮಾಧವ', 'ಕಥಾಸರಿತ್ಸಾಗರ' ಹಾಗೂ ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಸೋಮದೇವನ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೫೯) 'ಯಶಸ್ತಿಲಕ'ದಲ್ಲಿ ಮಹಾವ್ರತಿ ವೀರರು ಮನುಷ್ಯ ಮಾಂಸದ ಮಾರಾಟಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮ ದೇಹವನ್ನೇ ಕತ್ತರಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. 'ಮಹಾವ್ರತಿ' ಎಂಬ ಪದದ ಬಳಕೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾಪಾಲಿಕರನ್ನು

ಕುರಿತೇ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಲೋರೆಂಜನ್ ಹೇಳುವರು.[೨೧] ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖದಲ್ಲಿ ದ್ರಾವಿಡನೊಬ್ಬನು ವೇತಾಳನಿಗೆ ಕಪಾಲವೊಂದನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಕಾಪಾಲಿಕನನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರಬೇಕು ಎಂದು ಲೋರೆಂಜನ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವರು.[೨೨]

'ವಾಮನಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ಮಹಾಪಾಶುಪತರ ಬಗೆಗೆ ಲೋರೆಂಜನ್ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾ ಮಹಾಪಾಶುಪತರು ಸಾಧಾರಣ ಪಾಶುಪತರಿಗಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಭಿನ್ನರಿರುವರೆನ್ನುವರು. ಹಂಡಿಕ್ಯೂರವರು ಮಹಾಪಾಶುಪತರ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಉದಯದ (೧೦ನೇ ಶತಮಾನ ಕೊನೆ), ವರದರಾಜ (೧೧ನೇ ಶತಮಾನ) ಹಾಗೂ ಶಂಕರಮಿಶ್ರ (ಸು. ೧೬೦೦) ಇವರುಗಳು ಮಾಡಿದ್ದು, ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಮಹಾವ್ರತವನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪಾಶುಪತರೆಂದು ಗುರುತಿಸಿರುವರು. ಮಹೇಂದ್ರವರ್ಮನ 'ಮತ್ತವಿಲಾಸ'ವು ಕಾಪಾಲಿಕ ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಮಹಾಪಾಶುಪತನೆಂದು ಸಂಬೋಧಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೪೮ ಮತ್ತು ೧೨೧೯-೨೦ರ ಬೆಳಗಾಂ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಎರಡು ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಪದ್ಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ಕಾಲಾಮುಖರನ್ನು ಮಹಾಪಾಶುಪತ ಹಾಗೂ ಮಹಾವ್ರತಿಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ ತೋರುವುದು. ಬೇರೆ ಹಲವು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಳಾಮುಖ ಗುರುಗಳನ್ನು ಮಹಾವ್ರತಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಹಾವ್ರತಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಬಳಕೆಯು ಕಾಪಾಲಿಕರಿಗೆ ಕೊಡಲಾಗಿದೆಯಾದರೂ ಕಾಲಾಮುಖ ಹಾಗೂ ಕಾಪಾಲಿಕರ ಮಹಾವ್ರತಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಕಾಲಾಮುಖರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪಾಶುಪತರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಮೀಪಸ್ಥರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮಹಾಪಾಶುಪತರೊಂದಿಗೆ ಕಾಪಾಲಿಕ ಇಲ್ಲವೇ ಪಾಶುಪತರನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಕಾಳಾಮುಖರನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸಮಂಜಸವೆಂದು ಲೋರೆಂಜನ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವರು.[೨೩]

ಲೋರೆಂಜನ್ ಕಾಪಾಲಿಕರ ಬಗೆಗಿನ ಶಾಸನಾಧರಗಳು ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ ಎನ್ನುವರು.[೨೪] ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಎರಡೇ ಎರಡು ಶಾಸನಗಳು ಮಹಾವ್ರತಿ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆ ದತ್ತಿಬಿಟ್ಟುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇವರು ಬೇರಾರೂ ಆಗಿರದೆ ಕಾಪಾಲಿಕರೇ ಆಗಿರುವರು. ಕಾಪಾಲಿಕ ಪದದ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಮೂರು ಶಾಸನಗಳು ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯದ ದಕ್ಷಿಣಭಾಗದಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದ್ದು, ಒಂದು ತಿರುಮಕೂಡಲು ನರಸೀಪುರ ತಾಲ್ಲೂಕಿನದ್ದು. ಮೊತ್ತ ಮೊದಲನೆಯದು ಪಶ್ಚಿಮ ಗಂಗರಸ ಮೂರನೇ ಮಾರಸಿಂಹನು (ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೬೦-೯೭೪) ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಶಾಸನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಹಾಗೂ ಹಳಗನ್ನಡದಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಶಾಸನದ ಕರ್ತೃ ಮಾರಸಿಂಹನನ್ನು ಕಾಪಾಲಿಕರ ಒಡೆಯನಾದ ಶಿವನಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವನು. ಉಳಿದ ಎರಡು ಶಾಸನಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿದ್ದು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿವೆ. ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ ಶಾಸನವು ಜೈನಗುರು ಮಲ್ಲಿಸೇನ ಮಲಧಾರಿದೇವನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೨೯ ರಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲೇಖನವ್ರತ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಮರಣ ಹೊಂದಿದುದನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತದೆ. ತಿರುಮಕೂಡಲು ನರಸೀಪುರ ತಾಲ್ಲೂಕು ಶಾಸನವು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೮೩ ರಲ್ಲಿ

ಚಂದ್ರಪ್ರಭ ಮುನಿಯ ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಮರಣಹೊಂದಿದುದನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತದೆ. ಮೇಲಣ ಮೂರೂ ಶಾಸನಗಳು ಕಾಪಾಲಿಕರು ೯-೧೦ನೇ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ದಕ್ಷಿಣಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಏಳನೇ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗ ದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಾಪಾಲಿಕರು ಇದ್ದರೆಂಬುದು ಪಲ್ಲವ ಅರಸು ಮಹೇಂದ್ರವರ್ಮನ 'ಮತ್ತವಿಲಾಸ' ನಾಟಕದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ಹೇಳುವಂತೆ "ಕಾಲವು ಖಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರದ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ 'ಕಾವಾಳಿಗ ಭಟಾರ' ಎಂಬ ಒಬ್ಬರು ಭೂಮಿಯನ್ನು ದಾನವಾಗಿ ಪಡೆವ ವಿಷಯ ಬಂದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸಿದರೆ 'ಕಾಪಾಲಿಕ ಭಟ್ಟಾರಕ' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಈತ ಒಬ್ಬ ಕಾಪಾಲಿಕ ಗುರುವಾಗಿರಬಹುದು. ಸಾಂತರರ ವಂಶದಲ್ಲಿ ಬಹು ಹಿಂದೆ ಸಹಕಾರ ಎಂಬುವನು ನರಮಾಂಸ ದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತನಾದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಹೇಸಿ ಅವನ ಮಗ ಜಿನ್ನದತ್ತ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಬಂದು ಪದ್ಮಾವತೀದೇವಿಯ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಪೊಂಬುಚ್ಚ (ಈಗಿನ ಹುಂಚ)ದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದಂತೆ ಒಂದು ಶಾಸನ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಸಹಕಾರ ಎಲ್ಲಿಯವನು, ಯಾವ ಕಾಲದವನು, ಕಾಪಾಲಿಕರ (ಅಥವಾ ಕೌಲರ) ಪ್ರಭಾವ ಅವನ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿತ್ತೆ? ಎಂಬ ವಿಷಯಗಳು ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಶ್ರವಣ ಬೆಳಗೊಳದ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಕಾಪಾಲಿಕರು ಹಸಿಯ ತಲೆಗಳನ್ನು ಪೋಣಿಸಿ ಮಾಲೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ವಿಷಯವಿದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೪೮ ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ 'ಮಹಾಬ್ರತಿ'ಗಳ (ಕಾಪಾಲಿಕ) ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ. ೧೩ನೇ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ (Sii.XV, No. ೬೪೩) "ಶ್ರೀ ಕಪಾಳೇಶ್ವರಕೆಯಿ" ಎಂದಿರುವುದು, ಕಾಪಾಲಿಕರ ದೇವಾಲಯವೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.[೨೫]

ಕಾಪಾಲಿಕರ ಬಗೆಗೆ ಹಲವು ಅತ್ಯಂತ ಅಮೂಲ್ಯ ವಿಷಯಗಳು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಜೀವನಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪೌರಾಣಿಕ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಆನಂದಗಿರಿಯ 'ಶಂಕರ ವಿಜಯ', ಮಾಧವಾಚಾರ್ಯ (ಅ) ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರ 'ಶಂಕರ ದಿಗ್ವಿಜಯ', ಆನಂದಗಿರಿಯ 'ಶಂಕರ ವಿಜಯ'ಕ್ಕೆ ಧನಪತಿಸೂರಿಯು ಬರೆದಿರುವ ಟೀಕಾಗ್ರಂಥ 'ಡಿಂಡಿಮ', ಕಾನಫುಟಾ ಕೃತಿಯಾದ 'ಗೋರಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಂಗ್ರಹ' ಇವು ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪೌರಾಣಿಕ ಕೃತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಈಚಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವಂತೆ 'ಶಂಕರ ವಿಜಯ'ದ ಕರ್ತೃ ಶಂಕರರ ಶಿಷ್ಯ ಆನಂದಗಿರಿಯಲ್ಲ, ೧೫ನೇ ಶತಮಾನದ ಬೇರೆಯವನಾಗಿ ರುವನು. ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾವಿಸುವಂತೆ 'ಶಂಕರ ದಿಗ್ವಿಜಯ'ದ ಕರ್ತೃ ಮಾಧವಾ ಚಾರ್ಯನಾಗಿರದೆ, ತೀರಾ ಈಚಿನ ಲೇಖಕನೊಬ್ಬನು ಅವನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕೃತಿರಚನೆ ಮಾಡಿರುವಂತಿದೆ. ಡಿಂಡಿಮನ ಟೀಕೆಯು ಇವೆಲ್ಲದಕ್ಕಿಂತ ಈಚಿನದು. 'ಗೋರಕ್ಷಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಂಗ್ರಹ'ವೂ ಸುಮಾರು ಮಧ್ಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದು.[೨೬]

ಆನಂದಗಿರಿಯ 'ಶಂಕರ ವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿ ಕಾಪಾಲಿಕರ ಗುರುವಾದ ಉನ್ಮತ್ತ ಭೈರವನ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬಂದಿದೆ. ಕಾಪಾಲಿಕನಾದ ಉನ್ಮತ್ತ ಭೈರವನು ಶೂದ್ರ ಜಾತಿಯವನೆಂದೂ ಅವನ

ಶರೀರವು ಚಿತಾಭಸ್ಮದಿಂದ ಉದ್ಧೂಳಿತವಾಗಿದ್ದಿತೆಂದೂ ಅವನ ಕೊರಳು ಮನುಷ್ಯ ಕಪಾಲಗಳ ಮಾಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಿತೆಂದೂ ಅವನ ಹಣೆಯ ಮೇಲೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಮೂರು ಕಪ್ಪು ಗೆರೆಗಳಿದ್ದುವೆಂದೂ ಅವನ ಕೂದಲು ಎತ್ತಿ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟು ಗಂಟುಹಾಕಲಾಗಿದ್ದಿತೆಂದೂ ಅವನ ಎಡಗೈಯಲ್ಲಿ ಕಪಾಲಪಾತ್ರೆಯೂ ಬಲಗೈಯಲ್ಲಿ ಜೋರಾಗಿ ಧ್ವನಿಗೈವ ಗಂಟೆಯೂ ಇದ್ದಿತೆಂದೂ ಅವನು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ "ಓ ಶಂಭು ಭೈರವಾ! ಅಹೋ ಕಾಳೀಶಾ!' ಎಂದು ಜಪಿಸುತ್ತಿದ್ದನೆಂದೂ ಆನಂದ ಗಿರಿಯು ವರ್ಣಿಸುವನು. ಧನಪತಿಸೂರಿಯ ಪ್ರಕಾರ, ಲೈಂಗಿಕ ಸಮಾಗಮದಿಂದಾಗುವ ಆನಂದದ ನೈಜಸ್ವರೂಪವೇ ಭೈರವನು, ಮೃತ್ಯುಮುಖದಲ್ಲಿ ಆ ಆನಂದವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗಿದೆ.

ದುಷ್ಟ ಕಾಪಾಲಿಕ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವರು. ಪಲ್ಲವ ಅರಸು ಮಹೇಂದ್ರವರ್ಮನ (ಕ್ರಿ.ಶ.ಸು. ೬೦೦-೬೩೦) 'ಮತ್ತವಿಲಾಸ' ಭವಭೂತಿಯ (ಸು. ೭೨೫) 'ಮಾಲತೀ-ಮಾಧವ' ಕ್ಷೇಮೀಶ್ವರ (ಸು. ೯೦೦-೯೫೦) 'ಚಂಡಕೌಶಿಕ' ಕೃಷ್ಣಮಿಶ್ರನ (ಸು. ೧೦೫೦-೧೧೦೦) 'ಪ್ರಬೋಧ ಚಂದ್ರೋದಯ' ಕವಿರಾಜ ಶಂಖಧರನ (ಸು. ೧೧೦೦-೧೧೫೦) 'ಲಟಕ ಮೇಲಕ' ರಾಮಚಂದ್ರನ (ಸು. ೧೧೪೩-೧೧೭೫) 'ಕೌಮುದೀಮಿತ್ರಾನಂದ' ಹಾಗೂ 'ನಳವಿಲಾಸ' ಯಶಃಪಾಲನ (ಸು. ೧೧೭೫) 'ಮೋಹರಾಜ ಪರಾಜಯ' - ಇವು ಕಾಪಾಲಿಕ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ನಾಟಕಗಳು. ಈ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕೃತಿಗಳಾದ ಗೋಕುಲನಾಥನ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೬೯೩) 'ಅಮೃತೋದಯ ಹಾಗೂ ಆನಂದರಾಯ ಮಖಿನ (ಸು. ೧೭೦೦)ದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ 'ವಿದ್ಯಾಪರಿಣಯನ'ಗಳಲ್ಲೂ ಬಂದಿದೆ.[೨೬] ಬಹುತೇಕ ನಾಟಕಕಾರರು ಕಾಪಾಲಿಕ ಬಗೆಗೆ ನಿಷ್ಕರುಣಿಗಳಾಗಿರುವರು.[೨೭] ಈ ಎಲ್ಲ ನಾಟಕಕಾರರು ಕಾಪಾಲಿಕ ಪಂಥದವರ ಉನ್ಮತ್ತ ಹಾಗೂ ಖಿನ್ನಸ್ಥಿತಿ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಬಗೆಗೆ ತಮ್ಮ ತಾತ್ಸಾರವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವರು.[೨೮] ಈ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತವಿಲಾಸ, ಮಾಲತೀ-ಮಾಧವ, ಚಂಡಕೌಶಿಕ ಹಾಗೂ ಪ್ರಬೋಧ ಚಂದ್ರೋದಯ - ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಪಾಲಿಕರಿಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರಗಳಿವೆ. ನಾಟಕಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವ ಸಂಗತಿಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಕಾಪಾಲಿಕರು ಲನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಮುನ್ನವೇ ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದಲ್ಲಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಂಚಿ, ಮೈಸೂರಿನ ಭಾಗಗಳು, ಪಶ್ಚಿಮ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ಉಜ್ಜೈನಿ, ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶದ ಗ್ವಾಲಿಯರ್, ಆಂಧ್ರ ಪ್ರದೇಶದ ಕರ್ನೂಲ್ - ಇವುಗಳೊಡನೆ ಕಾಪಾಲಿಕರಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದಿತು.[೩೦]

ಕಾಪಾಲಿಕ ಪಂಥದ ಮೂಲಸೂತ್ರವು ತನಿಯಾದ ದೈವಕ್ಕೆ ತನಿಯಾದ ಶ್ರದ್ಧಾಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಕಾಪಾಲಿಕರ ದೈವವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶಿವನೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಅವನು ಉಗ್ರಭೈರವನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವನು. ಇವರ ಆಚರಣಾವಿಧಿಗಳ ಗುರಿಯು ಪೂಜ್ಯ ಹಾಗೂ ಪೂಜಕರ ಅನುಭಾವಿಕ ಮಿಲನವಾಗಿದೆ. ಲೋರೆಂಜನ್‌ರವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಈ ಮಿಲನ ಫಲವು ಎರಡು ಬಗೆಯದಾಗಿದೆ. ೧. ಭಕ್ತನು ಅತಿಮಾನುಷವಾದ ಅದ್ಭುತ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಪಡೆಯುವನು. ೨. ಭಕ್ತನು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅಲೌಕಿಕ ಆನಂದದಲ್ಲಿ

ಲೀನನಾಗುವನು.[೨೧] ಕಾಪಾಲಿಕರು ತಾಂತ್ರಿಕ ಶೈವಪಂಥೀಯರಾದುದರಿಂದ ಮಧು, ಮಾಂಸ, ಮೀನು, ಮುದ್ರಾ ಹಾಗೂ ಮೈಥುನಗಳೆಂಬ ಪಂಚ 'ಮ'ಕಾರಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವರು. ಮೊದಲ ನಾಲ್ಕು ಉತ್ತೇಜಕಗಳಾಗಿದ್ದು ಕೊನೆಯದಾದ ಮೈಥುನಕ್ಕೆ ಅವರನ್ನು ಇವು ಅಣಿಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. 'ಕುಲಾರ್ಣವ ತಂತ್ರ'ವು (V. ೭೯-೮೦) ಮದ್ಯವು ಶಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಮಾಂಸವು ಶಿವನೆಂದೂ ಇವುಗಳನ್ನು ಅನುಭೋಗಿಸುವವನು ಸ್ವತಃ ಭೈರವನೇ ಆಗಿರುವನೆಂದೂ ಈ ಎರಡರ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಉದ್ಭವವಾಗುವ ಪರಮಾನಂದವೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ.[೨೨] ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಹಠಯೋಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಕಾಪಾಲಿಕರು ಅದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರಿಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಪಾಲಿಕರು ಮಾಯ, ಮಂತ್ರ ಹಾಗೂ ಸಿದ್ಧಿಗಳ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ತಲ್ಲೀನರಾದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟಮಹಾಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನು (ಅಣಿಮಾನ್, ಲಘಿಮಾನ್, ಗರಿಮಾನ್, ಮಹಿಮಾನ್, ಈಶಿತ್ವ, ಪ್ರಾಕಾಮ್ಯ, ವಾಶಿತ್ವ, ಕಾಮಾವಾಸಾಯಿತ್ವ) ಪಡೆಯುವುದು ಅವನ ಸಾಧನೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಗುರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆಯೇ ಕಾಪಾಲಿಕರು ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ಕಾಪಾಲಿಕರು ಶೈವಶಾಖೆಗೆ ಸೇರಿದವರಾದರೂ ಅವರ ಉಗ್ರ ಖಂಡನೆ ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನದ ವಚನಕಾರರಿಂದ ಆಗಿದೆ. ಅವರ ವಾಮಮಾರ್ಗೀಯ ಆಚರಣೆಗಳು, ಭೀಭತ್ಸ್ಯ ವರ್ತನೆಗಳು ವಚನಕಾರರು ಅವರನ್ನು ಉಗ್ರವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಲು ಕಾರಣಗಳಾಗಿರಬೇಕು. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವು ಕಾಪಾಲಿಕರ ಭೈರವನನ್ನು ಭಯಂಕರ ಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಶಿವನೆಂದು ಕರೆಯುವವರನ್ನು ಶಿವದ್ರೋಹಿಗಳು, ಗುರು ದ್ರೋಹಿಗಳು ಎಂದಿರುವನು.[೨೩] ನವನಾಥಸಿದ್ಧರ (ಸತ್ಯನಾಥ, ಸತೋಕನಾಥ, ಆದಿನಾಥ, ಅನಾದಿನಾಥ, ಅಕುಳಿತನಾಥ, ಮಾತಂಗನಾಥ, ಮಚ್ಛೇಂದ್ರನಾಥ, ಘಟಯಂತ್ರನಾಥ ಮತ್ತು ಘೋರಕ್ಷ ಮಂತ್ರೋಕ್ತವೆಂದು ಹೇಳಿ ಮಲಮೂತ್ರಗಳನ್ನು ಸೇವಿಸುತ್ತಾ, ವಾತಪಿತ್ತಶ್ಲೇಷ್ಮಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಅಮೃತವೆಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾ, ಹಣ್ಣಿನ ರಸ, ಹಾಲುಗಳನ್ನು ಸೇವಿಸಿ ಅನ್ನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಜನರನ್ನು ವಂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ತನ್ನ ವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ[೨೪] ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವನು. ಹಠಯೋಗ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ, ವಜ್ರಶರೀರಿಯಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಆಸಕ್ತರಾದ ಕಾಪಾಲಿಕರನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಟೀಕಿಸುವನು. ಕಾಪಾಲಿಕರ ಆಚರಣೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರಕಾರ 'ಕಾಕು, ಸಟೆ, ಭ್ರಾಂತು.'[೨೫] ಷಡ್ದರ್ಶನಗಳು* ಅನಾಚಾರದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದು, ಸುರೆಯನ್ನು ಕುಡಿಯುವವರೂ ಮಾಂಸವನ್ನು ತಿನ್ನುವವರೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಇವರ ಅನಾಚಾರವನ್ನು ಖಂಡಿಸಲೆಂದೇ ತಾನು ಗುರುವಾದುದಾಗಿ ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವನು.[೨೬] ನವನಾಥ ಸಿದ್ಧರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾದ ಘೋರಕ್ಷನು ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಶ್ರೀ ಶೈಲದಲ್ಲಿ ಸಂಧಿಸಿ ತನ್ನ ವಜ್ರಕಾಯದ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿ ಹಮ್ಮಿನಿಂದಿರಲು, ಅವನ ಕಾಯದ ಮೇಲಣ ಮೋಹವನ್ನು ಪ್ರಭುವು ಪರಿಹರಿಸಿ ಅವನಿಗೆ, ವೀರಶೈವೋಪದೇಶ ಮಾಡಿದುದಾಗಿ ಚಾಮರಸ

‘ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ’ಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವನು. ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನು ಭೈರವನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವವರು ಲಿಂಗವಂತಮತಕ್ಕೆ ಬಾಹಿರರೆಂದು ಹೇಳುವನು.[೩೮] ಅವನೇ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಶೈವ, ಪಾಶುಪತಿ, ಕಾಳಾಮುಖಿ, ಮಹಾವ್ರತಿ, ಸನ್ಯಾಸಿ ಹಾಗೂ ಕಾಪಾಲಿ - ಈ ಆರು ಭಕ್ತಿ ಪಥಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲವು ಎಂದು ಹೇಳುವನು.[೩೯] (ಮಹಾವ್ರತಿ ಹಾಗೂ ಕಾಪಾಲಿಕರನ್ನು ಅವನು ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಕರೆದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.) ಹಾಗೆಯೇ, ‘ಸುರೆಯ ತೆರೆ, ಮಾಂಸದ ಬಟ್ಟಲು, ಭಂಗಿಯ ಬಣವೆ, ಜಾಯಿಕಾಯಿ ಜಾಯಿಪತ್ರೆಯ ತಿಂಬ ಹಿರಿಯರ ಹಿರಿಯ ಹರಿಕಾಜಿರ ಜಂಗಮ ವೆಂದಡೆ ನಾಯಕನರಕ ತಪ್ಪದು’ ಎಂದು ತನ್ನೊಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಿಸಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಶೈವರು, ಶಾಕ್ತೇಯರು, ವೈಷ್ಣವರು, ಗಾಣಪತ್ಯರು, ಸೌರರು, ಕೌಪಾಲಿಕರು ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿ ಲಕ್ಷಿಸಿ ಹೆಸರಿಟ್ಟು ನುಡಿವರು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ, ಈ ಆರೂ ಪಂಥದವರ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದೊಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ಅವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವನು. ಕಾಪಾಲಿಕರ ‘ಜೋಗ್ಯೈಸುವಂ ವಿಶ್ವಮಹಾಜೋಗಿ ಜೋಗ್ಯೈವ ಈಶಂ’ ಎಂಬ ಕಾಪಾಲಿಕ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನು ಟೀಕಿಸುವನು.[೪೦]

ವಚನಕಾರರು ವಾಮಪಂಥೀಯರಲ್ಲದ ಕಾಳಾಮುಖ, ಪಾಶುಪತರ ನೀತಿ ನಡಾವಳಿ ಯನ್ನು ಟೀಕಿಸಿರುವರು.[೪೧] ಪಾಶುಪತರು ದಿನದಲ್ಲಿ ಮೂರು ವೇಳೆ ಭಸ್ಮಸ್ನಾನ ಆಹಾ ಆಹಾ ಎಂದೂ ಕೂಗುವುದು, ಭಗವಂತನ ನಾಮವನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುವುದು, ಕುಣಿಯುವುದು, ಹುಡುಕ್ಕಾರ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಮಾಡುವುದು (ನಾಲಗೆಯ ತುದಿಯನ್ನು ತಾಲುವಿಗೆ ಒತ್ತಿ ಹೊರಡಿಸುವ ಧ್ವನಿ), ನಮಸ್ಕರಿಸುವುದು - ಈ ಬಗೆಯ ವ್ರತಗಳು; ಹುಚ್ಚರಂತೆ ವರ್ತಿಸುವದು, ನಿದ್ದೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ನಿದ್ದೆ ಬಂದವರಂತೆ, ಲಕ್ವ ಹೊಡೆದವರಂತೆ, ವಾಯುರೋಗ ಪೀಡಿತ ರಂತೆ, ಕುಂಟರಂತೆ, ಕಾಮುಕರಂತೆ ನಟಿಸುವ ವಿಚಿತ್ರ ತರವಾದ ಆಚರಣೆಗಳು; ಕಾಳಾಮುಖರ ದೇವಾಲಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಾವರ ಲಿಂಗ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನಾಕಾರ್ಯಗಳು ವಚನಕಾರರು ಅವರನ್ನು ಖಂಡಿಸಲು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣಗಳಾಗಿರಬಹುದು. (ನಿಜಗುಣರು ‘ವಿವೇಕ ಚಿಂತಾಮಣಿ’ಯಲ್ಲಿ ಪಾಶುಪತ, ಕಾಪಾಲಿಕ, ಮಹಾವ್ರತಗಳು ಅತಿಮಾರ್ಗಿಕಗಳು. ಕಾಪಾಲಿಕವು ನರಕಪಾಲ ಭಿಕ್ಷಾಟನಾದಿಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದರೆ, ಮಹಾವ್ರತವು ಅಸ್ಥಿಧಾರಣಾದಿ ಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಿರುವರು. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಪಾಶುಪತವು ಸಾತ್ವಿಕ ಆಚರಣೆಗೊಳ್ಳುವುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಬೀಭತ್ಸ್ಯ ಕೃತ್ಯಗಳಿಲ್ಲ.) ಕಾಳಾಮುಖ, ಕಾಪಾಲಿ, ಪಾಶುಪತ, ಶೈವ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನು ತನ್ನ ‘ಸಮಯಪರೀಕ್ಷೆ’ಯಲ್ಲಿ (೧:೫೦) ಹೇಳಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ‘ಮಹಾಬ್ರತಿ ಗೊರವ’ನು ರುದ್ರಮಾರ್ಗದಿಂದ ನಡೆಯುವನು, ಉಳಿದ ಮೂವರು ನಡೆಯರು ಎಂದಿರುವನು. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಕಾಳಾಮುಖ, ಪಾಶುಪತ ಹಾಗೂ ಶೈವ ಶಾಖೆಗಳು ಸೌಮ್ಯಾಚರಣೆಯುಳ್ಳವುಗಳಾದರೆ ಕಾಪಾಲಿಕ ರುದ್ರಮಾರ್ಗಾಚರಣೆಯದು. (ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಕಾಪಾಲಿಕ ಹಾಗೂ ಮಹಾವ್ರತಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕರೆಯದೆ ಒಂದೇ ಎಂದಿರುವನು.) ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕಾಪಾಲಿಕರಂತೆ ಕೌಳರದೂ[೪೨]

ಒಂದು ಶಾಖೆ. ಇವೆರಡರ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಲ್ಲ. ಕಾಪಾಲಿಕರು ಶೈವರಾದರೆ, ಕೌಳರು ಶಾಕ್ತರು.

ಮುಖಬೋಳು ಸಿದ್ಧರಾಮನ (೧೪೯೬) 'ಷಟ್‌ಸ್ಥಲ ತಿಲಕ'ದಲ್ಲಿ[೪೩] ಕಾಪಾಲಿಕರ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಗೌತಮನೊಡನೆ ವಾದ ಮಾಡಲು ಬಂದ ಕಾಪಾಲಿಕನು ತಮ್ಮ 'ಕಾಪಾಲಿಕರ ಮತ'ವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುವನು : "ಆದಿಭೈರವನು ಕಪಾಲವನ್ನು ಧರಿಸಲು ನಮ್ಮ ಮತಕ್ಕೆ ಕಪಾಲಿ ಮತವೆಂದು ಹೆಸರಾಯಿತು. ಹಿಂದೆ ದಕ್ಷಯಾಗ ದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಪುರುಷನಾದ ಹರಿಯು ಜಿಂಕೆಯಾಗಿ ಓಡಲು ಭದ್ರಕಾರನು ಆ ಜಿಂಕೆಯನ್ನು ಕೊಂದು ಅದರ ಕೋಡನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕೊಟ್ಟನು (೩.೮೪). ದಯಾಕರನಾದ ಭೈರವನು ಮಾಡುವ ಪೂರ್ಣಹೋಮದಲ್ಲಿ ಮಾಂಸವೇ ಯಜ್ಞದ ಹವಿಸ್ಸು, ಭೈರವನು ಮನಮೆಚ್ಚಿ ಕೊಲ್ಲುವುದೇ ಯಜ್ಞಪಶು, ಭೈರವನ ಶಕ್ತಿಯೇ ಯಜ್ಞದ ಸಮಿತ್ತುಗಳು, ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟುವುದೇ ಯೂಪ ಸ್ಥಂಭ, ಮತ್ಸೇಂದ್ರನೇ ಹೋತ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮನೆಯಲ್ಲಿರುವುದೇ ಸುರೆ, ಶ್ಮಶಾನದಲ್ಲಿ ಹೆಣವನ್ನು ಸುಡುವ ಬೆಂಕಿಯೇ ಯಜ್ಞದ ಅಗ್ನಿ ಹೋತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಗಾರುಹ ಪತ್ಯ (೩.೮೬), ಗೋರಕ್ಷನೆಂಬುವನೇ ಮಂತ್ರ ಹೇಳುವವನು, ನವನಾಥಸಿದ್ಧರೇ ಸದಸ್ಯತರು, ರಕ್ತವೇ ತುಪ್ಪ, ಉದುರಿದ ರೋಮವೇ ದರ್ಭೆ, ಮಧುಪಾತ್ರೆಯನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದೇ ನೇರವಾದ ವರಪೂಜೆ, ಓಹರಿಬಂದು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಕುಣಿಯುವುದೇ ಯಜ್ಞ ಮಾಡುವುದು. ಈ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅಷ್ಟತುಷ್ಟಿಯ ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಅಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಗಳ ಪ್ರಾಪ್ತಿ, ರಂಭೆಯೊಡನೆ ಸಂಭೋಗಪ್ರಾಪ್ತಿ (೩.೮೭). ಕಾಪಾಲಿಕನ ಮಾತು ಕೇಳಿದ ಗೌತಮನು ಅವನನ್ನು ಹಾಸ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೀಗೆನ್ನುವನು : ತಲೆಯ ಬುರುಡೆ ಕೋಡುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೇ ಹೇಯ. ನಿನ್ನ ಗುರುವಾದ ಮಚ್ಛೇಂದ್ರನನ್ನು ಹೋತನೆಂದು ಬಗೆದು ಅದರ ರಕ್ತವೇ ಆಜ್ಯ, ರೋಮವೇ ದರ್ಭೆ, ಎಲುಬೇ ಸಮಿತ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅವನನ್ನು ಹೋತನೆಂದು ಸುಟ್ಟು ತಿಂದು ಮದ್ಯವನ್ನು ಕುಡಿದು ಸೊಕ್ಕೇರಿ ಕುಣಿಯಲು ಅದು ಪೂರ್ಣ ಹೋಮವೆ? ಗುರುದ್ರೋಹದಿಂದ ಅಷ್ಟಮಹಾಸಿದ್ಧಿಗಳೂ ರಂಭೆಯೊಡನೆ ಭೋಗವೂ ಉಂಟೆ? ಮಡೆಯಾ, ಇದನ್ನು ಮಾಡಿದವನಿಗೆ ನರಕವಲ್ಲದೆ ಬೇರಿಲ್ಲ. ಮಲವನ್ನು ವಜ್ರಕಲ್ಪವೆಂದು ತಿಂದು, ಮೂತ್ರವನ್ನು ಕುಡಿದು ಅಮರೀಕಲ್ಪವೆಂದು ನಡೆವ ನಿನ್ನಯ ಮತಕ್ಕೆ ಛೀ: (೩.೮೭-೮೮). ಅವಮಾನದಿಂದ ತಲೆತಗ್ಗಿಸಿದ ಕಾಪಾಲಿಕನ ಮುಂದೆ ಗೌತಮನು ವೇದಾಂತಿ, ಶೈವವಾದಿ, ಮಾಯಾವಾದಿ, ವೈಷ್ಣವ, ಗಾಣಾಪತ್ಯ, ಕರ್ಮವಾದಿ, ವೇದವಾದಿ, ಗ್ರಹವಾದಿ, ಪೃಥ್ವಿವಾದಿ, ಜಲವಾದಿ, ಅಗ್ನಿವಾದಿ, ಅನಿಲವಾದಿ, ಆಕಾಶವಾದಿ, ಜಿನವಾದಿಗಳನ್ನೂ. ಚಾರ್ವಾಕರನ್ನೂ ಖಂಡಿಸಿ ವೀರಶೈವದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಿರೀಕರಿಸುವನು (೩.೨೦-೧೯). ೧೨ನೇ ಶತಮಾನ ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಹಲವಾರು ಪಂಥಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಗಳನ್ನೂ ಮುಖಬೋಳು ಸಿದ್ಧರಾಮನು ತನ್ನ 'ಷಟ್‌ಸ್ಥಲ ತಿಲಕ'ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ನಮಗೆ ಉಪಕರಿಸುವನು. ಅವನು ಕೊಡುವ ವಿವರಗಳಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಆ ಕಾಲದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಸರವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇವನಂತೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ 'ಸೌಂದರ್ಯಲಹರೀ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ 'ಷಟ್ಚಕ್ರ ದೀಪಿಕೆ'[೪೪] ಎಂಬ ಕನ್ನಡ ಟೀಕನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಜಕ್ಕಣಾಮಾತ್ಯನು (ಸು. ೧೭ನೇ ಶತಮಾನದ) ಕಾಪಾಲಿಕ ಪಂಥದ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲವು ಉಪಯುಕ್ತ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿರುವನು. ಜಕ್ಕಣಾಮಾತ್ಯನು ಹೇಳುವಂತೆ ಶಿವನು ಪಾರ್ವತಿಗೆ ತಿಳಿಸಿದ ವೈದಿಕ ವಿರುದ್ಧವಾದ ೬೪ ತಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಾಕಾಪಾಲಿಕವೂ ಒಂದು (ಪು. ೪೧). ಬ್ರಹ್ಮ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯರಿಗೆ ದಕ್ಷಿಣಾಚಾರದಲ್ಲಿ ಅನುಷ್ಠಾನವಾದರೆ ಶೂದ್ರರಿಗೆ ವಾಮಾಚಾರದಲ್ಲಿ ಅನುಷ್ಠಾನ. ಶುಭಾಗಮ ತಂತ್ರಪಂಚಕ ದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರ ಹೊರತಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವೈಶ್ಯರುಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವುಂಟು. ಶುಭಾಗಮ ತಂತ್ರಪಂಚಕವು ವೈದಿಕಾಚಾರದಲ್ಲಿ ಅನುಷ್ಠಾನ. ಇವು ವಸಿಷ್ಠ, ಸನಕ, ಶುಕ, ಸನಂದನ, ಸನತ್ಕುಮಾರರಿಂದ ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಇದುವೆ ಸಮಯಾಚಾರ (ಪು. ೪೨). ೬೪ ತಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಾಮಾಯಾಶಾಂಬರ ತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೋಹಿನಿ ಮಾಯಾ ಪ್ರಧಾನವು. ಯೋಗಿನೀಜಾಲ ಶಂಬರ ತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಶ್ಮಶಾನಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಷ್ಠಾನವು (ಪು. ೪೦). ಭೈರವಾಷ್ಟಕತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಭೈರವ, ವಟುಭೈರವ, ಕಂಕಾಳ ಭೈರವ, ಶಕ್ತಿ ಭೈರವ, ಯೋಗಿನಿ ಭೈರವ, ಮಹಾಭೈರವ, ಕಾಲ ಭೈರವ, ಕಾಲಾಗ್ನಿ ಭೈರವ ಮೊದಲಾದ ಎಂಟು ತಂತ್ರಗಳು ಐಹಿಕ ಫಲಮಾತ್ರವಾದ ಕಾಪಾಲಿಕಮತ ಪ್ರವೇಶವು. ಮಾಲಿನೀ ತಂತ್ರವು ಹದಿನಾರು ನಿತ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೂ ಕಾಪಾಲಿಕಮತ ಪ್ರವೇಶವು. ಮಾಲಿನ್ನೀ ತಂತ್ರವು ಸಮುದ್ರದ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವುದು. ಮಹಾ ಸಂಮೋಹನ ತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಾಲರುಗಳ ನಾಲಗೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಸಾಧ್ಯ ಮಾಡುವುದು. ವಾಮಜುಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಮಹಾದೇವ ತಂತ್ರಗಳು ವಾಮಾಚಾರದವು. ಹೃದ್ಭೇದ ತಂತ್ರವು ಕಾಪಾಲಿಕಮತವು. ಕಲಾವಾದ ತಂತ್ರವು ಪರಸ್ತ್ರೀಗಮನಾದಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದು. ಕಲಾಸಾರತಂತ್ರವು ವಾಮಾಚಾರದಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದು. ಕುಂಡಿಕಾ ಮತತಂತ್ರವು ಘುಟಿಕಾ ಸಿದ್ಧಿಯು ವಾಮಾಚಾರವು. ಮತೋತ್ತರಮತಂತ್ರವು ರಸಸಿದ್ಧಿಯು (ಪು. ೪೧). ಕಾಪಾಲಿಕ ದಿಗಂಬರರಿಗೆ ಅಂತರ ಬಾಹ್ಯಗಳೆಂಬ ಎರಡು ವಿಧದ ಪೂಜೆಯುಂಟು (ಪು. ೪೯).

ಕಾಪಾಲಿಕರಿಗೆ ಭಕ್ತಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿದ್ದರೂ ಅವರಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಾಧನೆ ಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ನಂಬಿಕೆ. ಈ ಸಾಧನೆಗಾಗಿಯೇ ಅವರು ಜನವಿದೂರವಾದ ಕಾಡನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದರು.* ಜನಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ದೂರವಾಗಿ ನಿಂತು ಹಠಯೋಗಸಿದ್ಧಿಗಳ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಅವರು ಅನುಸರಿಸಿದ ಮಾರ್ಗ ಸಮಾಜದಿಂದ ಅವರು ಇನ್ನಷ್ಟು ದೂರ ಸರಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ವರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮವನ್ನು ಟೀಕಿಸಿದುದರಿಂದ ಅವರು ಪುರೋಹಿತವರ್ಗದ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೂ ಪಾತ್ರರಾದರು. ವಿದ್ಯಾದಾನ, ದೇವಾಲಯಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿಸಿದ ಕಾಲಾಮುಖರು ರಾಜಪೂಜಿತರೂ ಜನಾನುರಾಗಿಗಳೂ ಆಗಿ ಕಾಪಾಲಿಕ ಪಂಥದ ಅಳಿವಿಗೆ ಬಹುಶಃ ಕಾರಣರಾದರೇನೋ! ಲೋರೆಂಜನ್‌ರವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವಂತೆ ಕಾಪಾಲಿಕರು ೧೪ನೇ ಶತಮಾನದ ಸುಮಾರಿಗೆ ಹೇಳಹೆಸರಿಸಲ್ಲದಂತಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ಪಂಥವು ಬಹುಶಃ ಬೇರೆ ಶೈವ ತಾಂತ್ರಿಕ ಶಾಖೆಗಳಾದ ಗಾಣಾಪಥ ಹಾಗೂ ಅಘೋರಿಗಳ ಜೊತೆ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿರಬಹುದು.

**ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು**

೧. ನೋಡಿ, ಡೇವಿಡ್ ಎನ್. ಲೋರೆಂಜನ್ : ದ ಕಾಪಾಲಿಕಾಸ್ ಅಂಡ್ ಕಾಲಾಮುಖಾಸ್ (೧೯೭೨) ಪು. ೧.

೨. ಯಾಮುನಾಚಾರ್ಯ ಹಾಗೂ ರಾಮಾನುಜರು ಕಾಪಾಲಿಕರಿಗೂ ಕಾಳಾಮುಖರಿಗೂ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗಮನಿಸಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಲೋರೆಂಜನ್ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವರು. (ನೋಡಿ ಪು. ೨೫)

೩. ನೋಡಿ; ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ : ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, (೧೯೭೯), ಪು. ೧೫೨-೧೫೩)

೪. ಅದೇ, ಪು. ೧೩೬

೫. ಅದೇ, ಪು. ೧೩೬

೬. ಡೇವಿಡ್ ಎನ್. ಲೋರೆಂಜನ್ : ದ ಕಾಪಾಲಿಕಾಸ್ ಅಂಡ್ ಕಾಲಾಮುಖಾಸ್, (೧೯೭೨), ಪು. ೮೨.

೭. ಅದೇ, ಪು. ೩೯೨.

೭ಎ. ಅದೇ, ಪು. ೭೩-೮೧.
ಲೋರೆಂಜನ್‌ರವರು ಪಾತಂಜಲಿಯ 'ಯೋಗಸೂತ್ರ' (ii. ೩೦-೩೧)ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ಅಹಿಂಸಾ, ಸತ್ಯ, ಅಸ್ತೇಯ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ, ಅಪರಿಗ್ರಹ - ಈ ಐದು ಬಗೆಯ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಾಳಾಮುಖರ ಮಹಾವ್ರತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವರು (ನೋಡಿ: ಪು. ೮೧).

೮. ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲದ ವಚನಗಳು (ಜನಪ್ರಿಯ ಅವೃತ್ತಿ) ಸಂ : ಪ್ರೊ. ಬಸವನಾಳ ಶಿವಲಿಂಗಪ್ಪ, ವ. ೩೭೦.

೯. ವಿವೇಕ ಚಿಂತಾಮಣಿ : (ಸಂ. ಪ್ರೊ. ಜಿ.ಎಂ. ಉಮಾಪತಿಶಾಸ್ತ್ರಿ), ಪು. ೧೩ (೧೯೬೯).

೧೦. The Religion And Philosophy of Tevaram Book 1 (1958) P. 392.

೧೧. G.S. Ghurye : Indian Sadhus, P. 52.

೧೨. ಡಾ. ಎಸ್. ಶೆಟ್ಟರ್ : ಭಾರತೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ (ಸಮಗ್ರ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಸಂ. ೩, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ) ಪು. ೩೦.

೧೩. ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. ೧೩.

೧೪. ಅದೇ, ಪು. ೧೩.

೧೫. ಅದೇ, ಪು. ೧೩.

೧೬. ಅದೇ, ಪು. ೧೪.

೧೭. ಅದೇ, ಪು. ೧೪.

೧೮. ಅದೇ, ಪು. ೧೫.

೧೯. ಅದೇ, ಪು. ೧೫.

೨೦. ಅದೇ, ಪು. ೧೬.

೨೧. ಅದೇ, ಪು. ೧೭.

೨೨. ಅದೇ, ಪು. ೧೭.

೨೩. ಅದೇ, ಪು. ೧೯.

೨೪. ಅದೇ, ಪು. ೨೪-೨೭.

೨೫. ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ (೧೯೭೯) ಪು. ೧೫೫.

೨೬. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಡೇವಿಡ್ ಎನ್. ಲೋರೆಂಜನ್‌ರವರ ಕಾಪಾಲಿಕಾಸ್ ಅಂಡ್ ಕಾಲಾಮುಖಾಸ್, ಪು. ೩೧-೪೮.

೨೭. ಅದೇ, ಪು. ೪೮-೬೨.

೨೮. ಅದೇ, ಪು. ೪೯.

೨೯. ಅದೇ, ಪು. ೫೦.

೩೦. ಅದೇ, ಪು. ೫೨.

೩೧. ಅದೇ, ಪು. ೮೩.

೩೨. ಅದೇ, ಪು. ೮೯.

೩೩. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುದೇವರ ವಚನಗಳು : (ಸಂ.) ಡಾ. ಆರ್. ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ, ಡಾ. ಎಂ.ಎಸ್. ಸುಂಕಾಪುರ, (೧೯೭೬), ವ. ೧೦೨೮.

೩೪. ಅದೇ, ವ. ೧೦೩೯.

೩೫. ಅದೇ, ವ. ೧೦೮೯.

* ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ಪ್ರಕಾರ ಯೋಗಿ, ಜೋಗಿ, ಶ್ರವಣ, ಸನ್ಯಾಸಿ, ಕಾಳಾಮುಖ ಪಾಶುಪತಿ - ಇವರು ಷಡುದರ್ಶನದ ಶೈವಕರ್ಮಿಗಳು. (ನೋಡಿ; ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು: (ಸಂ.) ಡಾ. ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ (೧೯೬೫). ವ. ೪೬೬, ಅರಿವಿನ ಮಾರಿ ತಂದೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಯೋಗಿ, ಪಾಶುಪ, ಕಾಳಾಮುಖಿಗಳು ಶೈವಪಕ್ಷದವರಾದರೆ ಜೋಗಿ, ತ್ರಿದಂಡಿ, ಬೌದ್ಧರುಗಳು ವಿಷ್ಣುಪಕ್ಷದವರು. (ನೋಡಿ : ಸಕಲ ಪುರಾತನರ ವಚನಗಳು ಸಂಪುಟ ೧ (ಸಂ.) ಡಾ. ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ (೧೯೭೨). ಪು. ೧೬೯ ವ. ೨೫೦).

೩೬. ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ವ. ೧೦೪೦.

೩೭. ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು (ಸಂ.) ಡಾ. ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ, (೧೯೬೫), ವ. ೯೪೩.

೩೮. ಅದೇ, ವ. ೫೪೫.

೩೯. ಅದೇ, ವ. ೫೦೧.

೪೦. ಅದೇ, ವ. ೪೮೦.

೪೧. ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನು ಕಾಳಾಮುಖ ಪಾಶುಪತರನ್ನು ಷಡುದರ್ಶನದ ಶೈವಕರ್ಮಿಗಳ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವನು. ಇವರನ್ನು ಗುರುವೆಂದೂ ಮಹಾಘನ ಗುರುಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಸಮನಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದರೆ, ಒಂದೇ ಎಂದರೆ ಅಘೋರ ನರಕ ಎಂದು ಎಚ್ಚರಿಸುವನು. (ವ. ೪೬೬). ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ 'ಶೈವ ಸನ್ಯಾಸಿ ಕಾಳಾಮುಖಿಯ ಗುರುವೆಂಬ ಅನಾಮಿಕನ ಮಾತನಾಡಿಸಲಾಗದು ಎನ್ನುವನು. (ವ. ೩೬೬).

೪೨. ಕೌಳರ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರ 'ಸಂಶೋಧನ ತರಂಗ-೧, ರಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ 'ಕೌಳರು ಒಂದು ವಿವೇಚನೆ' ಎಂಬ ಲೇಖನವನ್ನೂ; ಡಾ.

ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಅವರ 'ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥವೊಂದರ ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಒಂದು ಹೊಸ ಉಲ್ಲೇಖ' ('ಸಾಧನೆ' ಸಂಪುಟ ೯ ಸಂಚಿಕೆ ೩) ಎಂಬ ಲೇಖನವನ್ನೂ ನೋಡಬಹುದು.

೪೩. ಷಟ್ಸ್ಥಲ ತಿಲಕ (ಸಂ.) ವೈ.ಸಿ. ಭಾನುಮತಿ (ಪ್ರ : ) ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು (೧೯೭೯).

೪೪. ಸೌಂದರ್ಯಲಹರೀ (ಶ್ರೀ ಜಕ್ಕಣಾಮಾತ್ಯ ವಿರಚಿತ ಟೀಕು ಸಹಿತ) ಸಂ. ವಿದ್ವಾನ್ ಸು. ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿಶಾಸ್ತ್ರೀ (೧೯೮೧) ಪ್ರ : ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು.

* ಕರ್ನಾಟಕ ಒಕ್ಕಲಿಗರು ತಮ್ಮದೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ಈಗಿನ ಆದಿಚುಂಚನಗಿರಿ ಮಠವು ಮೂಲತಃ ನಾಥ ಪರಂಪರೆಯ ಮಠವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ಸ್ಥಳಪುರಾಣ, ಶಾಸನ, ಜಾನಪದ ವಾಙ್ಮಯಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿರುವರು (ನೋಡಿ : ಸಂಶೋಧನೆ ತರಂಗ ೨. ಪು. ೨೫೮-೨೬೮). ಅವರೇ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ, ಮಂಗಳೂರಿನ ಕದ್ರಿ ಮಠವೂ ಕಾಪಾಲಿಕರ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದಿತೆಂಬ ಹೊಸ ವಿಚಾರ ಮಂಡಿಸಿರುವರು (ನೋಡಿ : ಸಾಧನೆ : ಸಂಪುಟ ೮, ಸಂಚಿಕೆ ೪, ಪುಟ ೧೫೦-೧೫೧).

## ಅನುಬಂಧ

ಬಸವಪೂರ್ವದ್ದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ 'ಪಾರಮೇಶ್ವರಾಗಮ'ದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ, ಶಾಕ್ತ, ಸೌರ, ವಿನಾಯಕ ಹಾಗೂ ಕಾಪಾಲ - ಇವು ಷಡ್‌ದರ್ಶನಗಳೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ :

ತತ್ರಂ ತುಷಡ್ವಿಧಂ ಪ್ರೋಕ್ತಂ ಷಡ್ದರ್ಶನ ವಿಭೇದತಃ
ವೀರಶೈವಂ ವೈಷ್ಣವಂ ಚ ಶಾಕ್ತಂ ಸೌರಂ ವಿನಾಯಕಂ
ಕಾಪಾಲಮಿತಿ ವಿಜ್ಞೇಯಂ ದರ್ಶನಾನಿ ಷಡೇವ ಹಿ
ತತ್ತ ತಂತ್ರೋಕ್ತಮಾರ್ಗೇಣ ತತ್ತತ್‌ಕರ್ಮ ಸಮಾಚರೇತ್ ॥

ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖದಂತೆ ಶಕ್ತಿಯ ಉಪಾಸಕರು ಶಾಕ್ತರು, ಸೂರ್ಯನ ಉಪಾಸಕರು ಸೌರರು, ಗಣಪತಿ ಅಥವಾ ವಿನಾಯಕನ ಉಪಾಸಕರು ಗಾಣಾಪತ್ಯರು. ಮನುಷ್ಯನ ತಲೆ ಬುರುಡೆಯಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಸೇವಿಸುವ ಕಾಪಾಲರು ಕಾಪಾಲಿಕರು. ಇವರ ಜೊತೆಗೆ ವೀರಶೈವ, ವೈಷ್ಣವರನ್ನೂ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದ್ದು ಈ ಷಡ್‌ದರ್ಶನದವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ತಂತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ ಆಚರಿಸುವವರು ಎಂದು ಪಾರಮೇಶ್ವರಾಗಮವು ಹೇಳಿರುವುದು ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿ. ಪಾರಮೇಶ್ವರಾಗಮವು ಬಸವ ಪೂರ್ವದ್ದೆಂಬುದು ಖಚಿತವಾದರೆ, 'ವೀರಶೈವ' ಪದ ಬಸವಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಬಂದ 'ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಇತಿಹಾಸ' (ಮರಾಠಿ ಮೂಲ ಲೇಖಕ ಡಾ. ರಾಮಚಂದ್ರ ಚಿಂತಾಮಣ ಢೇರೆ, ಕನ್ನಡಾನುವಾದ ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಪೋಕಳೆ)ದಲ್ಲಿ ವಜ್ರಯಾನ, ಸಹಜಯಾನ, ಶಾಕ್ತ, ಕಾಪಾಲಿಕ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ವಾಮಾಚಾರಿ ತಂತ್ರ ಸಾಧನೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಗೋರಕ್ಷನಾಥನು (ನವ ನಾಥಸಿದ್ಧರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ) ಆಂದೋಲ ಆರಂಭಿಸಿ ಭಾರತೀಯ ಸಾಧನೆಯ ಶುದ್ಧೀಕರಣ ಮಾಡಿದ್ದು ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೂ ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಳಗೆ ಅಂತರ್ಭೂತಗೊಂಡಿದ್ದ ಹಲವು ವಾಮಾಚಾರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಮರೆತಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಕ್ರಮೇಣ ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನರನಾಡಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷದಂತೆ ಹಬ್ಬಿಕೊಳ್ಳ ತೊಡಗಿತು. ಇಂದು

ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಕ್ಷೆಯೋ ಇರುವ ಹಲವು ಯೋಗಿ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ವಾಮಾಚಾರದ ಆಚರಣೆಯಿದೆ. ಮದ್ಯ, ಮತ್ಸ್ಯ, ಮಾಂಸ, ಮುದ್ರೆ ಮತ್ತು ಮೈಥುನ - ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಾಧನೆಯ ಈ ಪಂಚಮಕಾರದ ಆಚರಣೆಯು ನಾಥ ಯೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲ ಅಂಶವಾದರೂ ರೂಢಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಹೋಯಿತು. ನಾಥ ಪಂಥಿಯ ಯೋಗಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ವಜ್ರೋಲಿ ಮತ್ತು ಸಹಜೋಲಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಮುದ್ರೆಗಳು ಸಮಾವೇಶಗೊಂಡಿವೆ. ಈ ಮುದ್ರೆಗಾಗಿ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಅಗತ್ಯವಾದದ್ದು ವರ್ಶವರ್ತಿನಿ ಸ್ತ್ರೀ ಮತ್ತು ವಿಪುಲ ಹಾಲು, ಗೋಮಾಂಸ ಮತ್ತು ಮದ್ಯ ಸೇವನೆಯೂ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. 'ಲೀಲಾ ಚರಿತ್ರೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಕಾಶಿಕೆಯ (= ಭಂಗಿ ಸೇವನೆ) ಮಾಡುವ ಒಬ್ಬ ನಾಥ ಜೋಗಿಯು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತಾನೆ. ಕಾನಫಾಟೆ (= ಕಿವಿ ಹರಿದ ಯೋಗಿಗಳು ಯೋನಿಪೂಜೆ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡಿತ್ತಾರೆ. ವಾಸನಾಶಕ್ತಿಯ ದಮನವು ಸಾಧನೆಗೆ ಬಾಧಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಶಕ್ತಿ ಪೂಜೆ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಹಲವೆಡೆ ಪಂಚಮಕಾರ ಸೇವನೆಯು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅನಿಸುವುದೆಂದರೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಆ ಮಹಾಮಾನವನ, ಗುರು ಗೋರಕ್ಷನಾಥ ಮೂಲ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ, ಅವನಿಗೆ ತಿರಸ್ಕರಣೀಯವೆನಿಸುವ ಆಚಾರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಅವನ ಪರಾಭವ ಮಾಡಿದರು. ಅಂಥ ಉಪೇಕ್ಷಣೀಯ ನಾಥಯೋಗಿಗಳನ್ನು ತುಕಾರಾಮನು ಟೀಕಿಸಿರುವನು :

ಕಾನಫಾಡುನಿಯಾ ಮುದ್ರಾ ತೇ ಘಾಲಿತೀ | ನಾಥ ಮ್ಹಣವಿತಿ ಜಗಮಾಜೀ ||
ಘಾಲೋನಿಮಾ ಫೇರಾ ಮಾಗತೀ ದ್ರವ್ಯಾಸೀ | ಪರಿ ಶಂಕರಾಸಿ ನೋಳಖಿತಿ ||
ಪೋಟ ಭರಾವಯಾ ತಿಕತೀ ಉಪಾಯ | ತುಕಾ ಮಣೇ ಜಾಯ ನರಕಲೋಕಾ ||

(ಕಿವಿ ಹರಿದು ಮುದ್ರೆ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ನಾಥರೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಜಗದಲ್ಲಿ ಅಲೆದಾಡಿ ದ್ರವ್ಯ ಬೇಡುತ್ತಾರೆ. ಶಂಕರನನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೊಟ್ಟೆಪಾಡಿಗಾಗಿ ಏನೆಲ್ಲ ಉಪಾಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥವರು ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ ಎಂದನು ತುಕಾರಾಮ.) (ಪು. ೩೮-೩೯)

*　　　　*　　　　*

ಇತ್ತೀಚಿನ ಶೋಧದಂತೆ ಆದಿ ಚುಂಚನಗಿರಿ ಮಠವೂ ಮೂಲತಃ ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮಠವಾಗಿದ್ದಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಮಂಗಳೂರಿನ ಜೋಗಿ ಆನಂದನಾಥ್‌ರವರು ಹೇಳುವರು. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : 'ನಾಥಪಂಥ ಕ್ಷೇತ್ರ ಜೋಗಿಮಠ' ಎಂಬ ಕೃತಿ.) ಜೋಗಿ ಆನಂದನಾಥ್‌ರ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಭಾಗವನ್ನು 'ಸ್ವಪ್ನಲೋಕ' ಮಾಸಿಕ ಸಂ. ೩, ಸಂ. ೮, ನವೆಂಬರ್, ೨೦೦೪ ರಲ್ಲಿ ಉದ್ಧರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೮

# ನಾಥಪಂಥ

ಮ.ಸು. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ

ಮಧ್ಯಯುಗದ ಧರ್ಮಸಾಧನೆಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ನಾಥಪಂಥಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಅದರ ಪ್ರಭಾವಮುಷ್ಟಿಗೆ ಸಿಲುಕದ ಜನಪದವಿಲ್ಲ, ಧರ್ಮಪಂಥಗಳಿಲ್ಲ.

'ನಾಥ' ಶಬ್ದ ರಕ್ಷಕ ಇಲ್ಲವೆ ಆಶ್ರಯದಾತ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಥರ್ವವೇದ ಹಾಗೂ ತೈತ್ತರೀಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಒಡೆಯ' ಇಲ್ಲವೆ 'ಪತಿ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದು ಬಳಕೆಗೊಂಡಿದೆ. 'ಬೋಧಿ ಚರ್ಯಾವತಾರ'ದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಜೈನರು ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವರಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈ ಶಬ್ದ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ದೇವರು ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿದೆ. ಪರವರ್ತೀ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯೋಗಪರವಾದ ಪಾಶುಪತ ಶೈವ ಮತವೇ ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಆಗ 'ನಾಥ' ಶಬ್ದ 'ಶಿವ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಯಿತು. ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರನಾಥನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಗೋರಕ್ಷನಾಥ ಅಥವಾ ಗೋರಖನಾಥ ಈ ಮತದ ಪ್ರವರ್ತಕನಿರಬೇಕು ಎಂದು ಕೆಲವರ ಊಹೆ. ಆದರೆ ಆತ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ನಡೆದುಬಂದ ಈ ಧಾರೆಯ ಸಂಘಟಕನೇ ಹೊರತು ಸಂಸ್ಥಾಪಕನಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಹೇಗೆ ಆರಂಭವಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಯೋಗಿಗಳು ರಸಾಯನವನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಅದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಕಾಯವನ್ನು ಅಜರಾಮರಗೊಳಿಸಬಹುದು ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಈ ರಸಾಯನದ ಉಲ್ಲೇಖ ಪತಂಜಲಿಯಲ್ಲೇ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಧಾರೆಯ ಮೂಲತತ್ತ್ವ ಪತಂಜಲಿ ಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದಿನದು ಎಂದು ಊಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಮೃಕಂಡು ಪುತ್ರ ಮಾರ್ಕಂಡೇಯ ಹಠಯೋಗವನ್ನು ಪ್ರವರ್ತಿಸಿದನಂತೆ. ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಮತ, ಸಿದ್ಧಮಾರ್ಗ, ಯೋಗಮಾರ್ಗ, ಅವಧೂತ ಮತ, ಅವಧೂತ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಗೋರಖನಾಥನಿಂದ ಪ್ರವರ್ತಿತವಾದವು ಎನ್ನಲಾದ ಬಾರಹ್‌ಪಂಥೀ ಮಾರ್ಗಗಳು (ದ್ವಾದಶ ಪಂಥಗಳು) ನಾಥ 'ಸಂಪ್ರದಾಯ' ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದವು. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ

ಸಾಧಕರು ತಮ್ಮ ಹೆಸರಿನೊಡನೆ 'ನಾಥ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕಿವಿಯನ್ನು ಚುಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ 'ಕನಪಟಾ' (ಕಿವಿಹರುಕರು) ಎಂದು ಮತ್ತು 'ದರ್ಶನ್' ಎಂದರೆ ಪವಿತ್ರ ಉಂಗುರವನ್ನು ಧರಿಸುವುದಗಿಂದ 'ದರ್ಶನಿ ಸಾಧು' ಎಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಗೃಹಸ್ಥರೂ ಉಂಟು, ವಿರಕ್ತರೂ ಉಂಟು. ಕಿವಿಚುಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳದವರನ್ನು 'ಔಘಡ್' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಗೃಹಸ್ಥ ಯೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ನೇಕಾರರು, ಕುರುಬರೇ ಹೆಚ್ಚು. ಜೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಗಳಿದ್ದಾರೆ, ಮುಸಲ್ಮಾನರೂ ಉಂಟು.

ಗೋರಕ್ಷನಾಥನಿಂದ ಪ್ರವರ್ತಿತವೆನ್ನಲಾದ ನಾಥಮತ ಹನ್ನೆರಡು ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಹೋಗಿದೆ. ಶಿವನ ಹದಿನೆಂಟು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಮತ್ತು ಗೋರಕ್ಷನಾಥನ ಹನ್ನೆರಡು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಪರಸ್ಪರ ಕಿತ್ತಾಡುತ್ತಿದ್ದವಂತೆ. ಇದನ್ನು ಕಂಡು ಗೋರಕ್ಷನಾಥ ಇವುಗಳನ್ನು ವಿಲೀನಗೊಳಿಸಿ ಹನ್ನೆರಡು ಶಾಖೆಗಳಾಗಿ ಹಂಚಿದನಂತೆ. ಈ ಹನ್ನೆರಡು ಪಂಥಗಳ ಹೆಸರು ಇಂತಿವೆ :- ೧. ಸತ್ಯನಾಥೀ, ೨. ಧರ್ಮನಾಥೀ, ೩. ರಾಮಪಂಥ, ೪. ನಟೇಶ್ವರೀ, ೫. ಕನ್ಹಣ (ಡ), ೬. ಕಪಿಲಾನೀ, ೭. ವೈರಾಗಿ, ೮. ಮಾನನಾಥಿ, ೯. ಆಯೀಪಂಥ, ೧೦. ಪಾಗಲ್‌ಪಂಥ, ೧೧. ಧಜಪಂಥ ಮತ್ತು ೧೨. ಗಂಗಾನಾಥೀ. ಈ ಹನ್ನೆರಡು ಪಂಥಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ 'ದಶನಾಮೀ' ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳಂತೆ ಇವರನ್ನು ಬಾರಹ್‌ಪಂಥೀ ಯೋಗಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ 'ವಾಮಾರಗ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಪಂಥವನ್ನು "ಅರ್ಧ ಪಂಥ" (ಆಧಾಪಂಥ್) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಭುಜ್‌ನ ೧. ಕಂಠರ ನಾಥೀ, ೨. ಪಾಗಲನಾಥೀ, ೩. ರಾವಲ್ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ೪. ಪಂಖ ಇಲ್ಲವೆ ಪಂಕ, ೫. ಮಾರವಾಡದ ಬಿನ್, ೬. ಗೋಪಾಲ ಅಥವಾ ರಾಮನ ಪಂಥ ಇವು ಶಿವನಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ೧. ಚಾಂದನಾಥ, ೨. ಕಪಿಲಾನೀ, ೩. ಹೇಠನಾಥ, ೪. ಆಯೀಪಂಥ, ಚೋನಾಥ, ೫. ಮಾರವಾಡದ ವೈರಾಗಪಂಥ, ೬. ಜಯಪುರದ ಪಾಪನಾಥ ಮತ್ತು ಧಜನಾಥ ಇವು ಗೋರಖನಾಥನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಟ್ಟಡವು ಹಠಯೋಗದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ನಾಥಪರಂಪರೆಯ ಆದ್ಯಪ್ರವರ್ತಕರೂ ಪ್ರಧಾನ ಪುರಸ್ಕರ್ತರೂ ಮತ್ತು ನಾಮಾಂಕಿಕ ಸತ್ಪುರುಷರು ಎಲ್ಲರೂ ಉಗ್ರವಾದ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹದಿಂದ ಅದ್ಭುತವಾದ ಭೌತಿಕ ವಿಜಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಸಿದ್ಧರೇ ಆಗಿದ್ದರು - ಎಂಬುದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಅನೇಕ ಪವಾಡಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧರು ರಸವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೀಣರು, ಕೀಮಿಯಾಕಲೆ (ಚಿನ್ನ ಮಾಡುವ)ಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಣಾತರು ಎಂಬ ವಿಶ್ವಾಸವು ಜನಜನಿತವಾದುವು. ಇಂತು ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದವರಲ್ಲಿ ನವನಾಥರು ಮತ್ತು ೮೪ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ನವನಾಥರು ಯಾರು ಎಂಬ ಬಗೆಗೆ ಏಕಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹಾರ್ಣವತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ನವನಾಥರ ಹೆಸರುಗಳು ಹೀಗಿವೆ: ಗೋರಕ್ಷನಾಥ, ಜಾಲಂಧರನಾಥ,

ನಾಗಾರ್ಜುನ, ಸಹಸ್ರಾರ್ಜುನ, ದತ್ತಾತ್ರೇಯ, ದೇವದತ್ತ, ಜಡಭರತ, ಆದಿನಾಥ ಮತ್ತು ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರನಾಥ.

'ಯೋಗಿಸಂಪ್ರದಾಯಾವಿಷ್ಕೃತಿ'ಯಲ್ಲಿ ನವನಾರಾಯಣರೇ ನವನಾಥರ ಅವತಾರವೆತ್ತಿದರೆಂದು ಹೇಳಿ ಆ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದೆ :-

| | |
|---|---|
| ೧. ಕವಿನಾರಾಯಣ | ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರನಾಥ |
| ೨. ಕರಭಾಜನನಾರಾಯಣ | ಗಾಹನಿನಾಥ |
| ೩. ಅಂತರಿಕ್ಷನಾರಾಯಣ | ಜ್ವಾಲೇಂದ್ರನಾಥ (ಜಾಲಂಧರನಾಥ) |
| ೪. ಪ್ರಬುದ್ಧ ನಾರಾಯಣ | ಕರಣಿಪಾನಾಥ |
| ೫. ಆವಿರ್ಹೋತ್ರನಾರಾಯಣ | ನಾಗನಾಥ |
| ೬. ಪಿಪ್ಪಲಾಯನ ನಾರಾಯಣ | ಚರ್ಪಟನಾಥ |
| ೭. ಚಮಸನಾರಾಯಣ | ರೇವನನಾಥ |
| ೮. ಹರಿನಾರಾಯಣ | ಭರ್ತೃನಾಥ (ಭರ್ತೃಹರಿ) |
| ೯. ದ್ರುಮಿಲನಾರಾಯಣ | ಗೋಪೀಚಂದ್ರ |

'ಸುಧಾಕರ ಚಂದ್ರಿಕಾ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಕಾರ ನವನಾಥರ ಹೆಸರುಗಳು ಇಂತಿವೆ :

೧. ಏಕನಾಥ, ೨. ಆದಿನಾಥ, ೩. ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರನಾಥ, ೪. ಉದಯನಾಥ, ೫. ದಂಡನಾಥ, ೬. ಸತ್ಯನಾಥ, ೭. ಸಂತೋಷನಾಥ, ೮. ಕೂರ್ಮನಾಥ, ೯. ಜಾಲಂಧರನಾಥ.

ಒಂದು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರಂಪರೆಯಂತೆ ಈ ಮುಂದೆ ಕಾಣಿಸಿದ ೯ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೆಲವರು ಹೇಳುವರು :- ೧. ಆದಿನಾಥ, ೨. ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರನಾಥ, ೩. ಗೋರಕ್ಷನಾಥ, ೪. ಚೌರಂಗೀನಾಥ, ೫. ಜಾಲಂಧರನಾಥ, ೬. ಚರ್ಪಟನಾಥ, ೭. ಗೌರಾಯಿ, ೮. ಗಂಗಾದೇವಿ, ೯. ಮುಕ್ತಾಯಿ ಇಲ್ಲವೆ ಮಿತಾಯಿ.

ಇದರಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಮೂರು ಹೆಂಗಳೆಯರ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯವರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಹೇಳುವುದುಂಟು.

'ಹಠಯೋಗ ಪ್ರದೀಪಿಕೆ'ಯಲ್ಲಿ ನಾಥರ ಒಂಬತ್ತು ಸಂಖ್ಯೆಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿಯ ಹೆಸರುಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

ಶ್ರೀ ಆದಿನಾಥ ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರ-ಶಾಬರಾನಂದ-ಭೈರವಾಃ |
ಚೌರಂಗೀ-ಮೀನ-ಗೋರಕ್ಷ-ವಿರೂಪಾಕ್ಷ-ವಿಲೇಶಯಾಃ |
ಮಂಥಾನೋ ಭೈರವೋ ಯೋಗೀ ಸಿದ್ಧಿಃ ಬುದ್ಧಿಶ್ಚ ಕಂಥಡಿಃ |
ಕೋರಂಟಕಃ ಸುರಾನಂದಃ ಸಿದ್ಧಪಾದಶ್ಚ ಚರ್ಪಟಿಃ |
ಕಾನೇರೀ ಪೂಜ್ಯಪಾದಶ್ಚ ನಿತ್ಯನಾಥೋ ನಿರಂಜನಃ |
ಕಪಾಲೀ ಬಿಂದುನಾಥಶ್ಚ ಕಾಕಚಂಡೀಶ್ವರಾಹ್ವಯಃ |
ಅಲ್ಲಾಮಃ ಪ್ರಭುದೇವಶ್ಚ ಘೋಡಾಚೋಲೀ ಚ ಟಿಂಟಿಣಿಃ |

ಭಾನುಕೀ ನಾದದೇವಶ್ಚ ಖಂಡಃ ಕಾಪಾಲಕಸ್ತಥಾ |
ಇತ್ಯಾದಯೋ ಮಹಾಸಿದ್ಧಾಃ ಹಠಯೋಗಪ್ರಭಾವತಃ |
ಖಂಡಯಿತ್ವಾ ಕಾಲದಂಡಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡೇ ವಿಚರಂತಿ ತೇ |

(ಹಠಯೋಗ ಪ್ರದೀಪಿಕಾ, ಪುಟ ೧-೬)

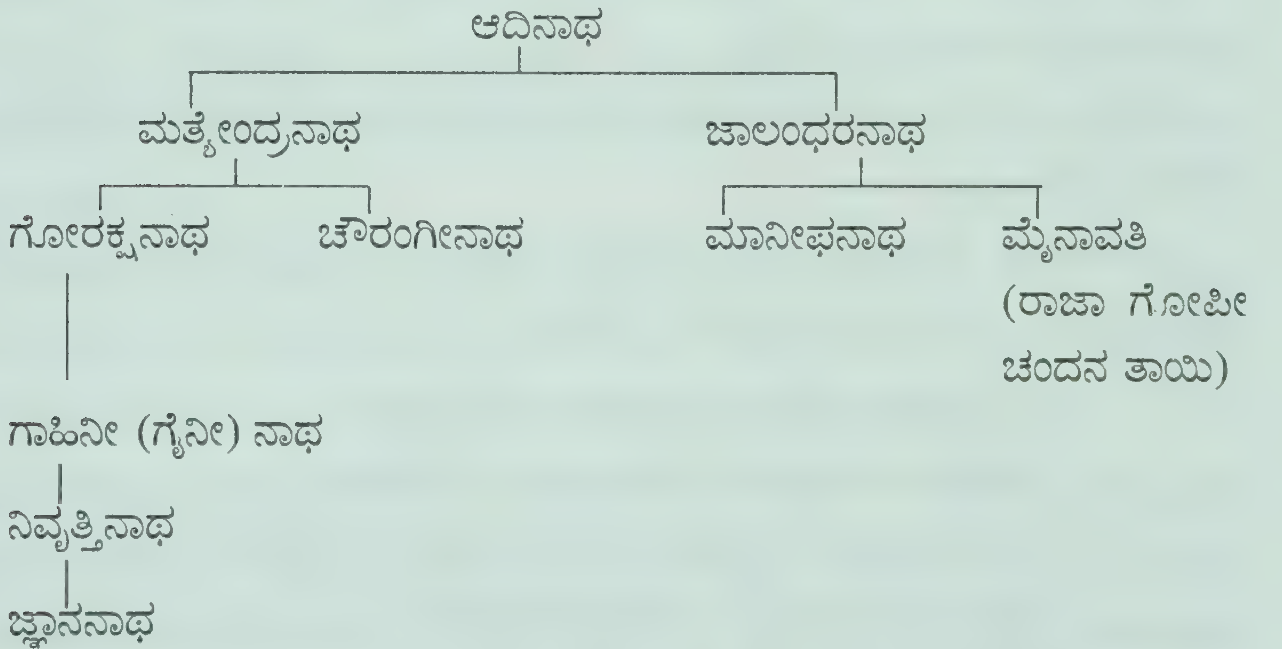
ಇಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಸಂತ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಮತ್ತೊಂದು ಸೂಚಿಯಲ್ಲಿ ರೇವಣಸಿದ್ಧನ ಹೆಸರೂ ಬಂದಿದೆ :-

"ಗೋರಕ್ಷ-ಜಾಲಂಧರ-ಚರ್ಪಟಾಶ್ಚ ಅಡಭಂಗ
ಕಾನಾಪಾ ಮಚ್ಛಾಂದ್ರಾದಯಾಃ
ಚೌರಾಂಗೋ-ರೇವಣಶ್ಚ-ಭರ್ತೃಸಂಜ್ಞಾ
ಭೂಮ್ಯಾಂ ಬಭೂವ ನವನಾಥಸಿದ್ಧಾಃ" |

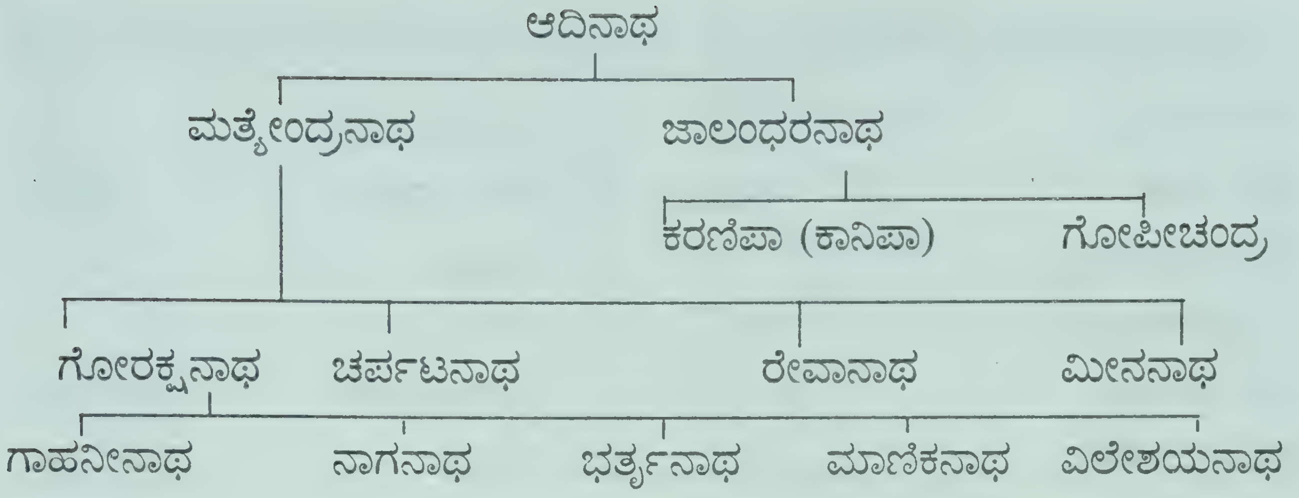
ಈ ರೀತಿ ಸಿದ್ಧರು ಚಿರಂಜೀವಿಗಳೆಂದೂ ಕಾಲದಂಡವನ್ನು ಖಂಡತುಂಡು ಮಾಡಿ ಇಂದಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದಲ್ಲಿ ವಿಚರಿಸುತ್ತಿರುವರೆಂದೂ ನಂಬುಗೆ.

೧೪ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮೈಥಿಲೀಗ್ರಂಥ 'ವರ್ಣರತ್ನಾಕರ'ದಲ್ಲಿ ನಾಥಸಿದ್ಧರ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಹಲವರು ಸಹಜಯಾನೀ ಸಿದ್ಧರೊಡನೆ ಅಭಿನ್ನರು. ಈ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದರ ಬಗೆಗೆ ತುಂಬ ಕಡಿಮೆ ಬೆಳಕು ಬಿದ್ದಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಹೆಸರುಗಳ ಚರ್ಚೆ ತಾಂತ್ರಿಕರಲ್ಲಿ ಯೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ನಿರ್ಗುಣ ಮಾರ್ಗೀಸಿದ್ಧರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಪರಂಪರೆಗಳ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ನವನಾಥರು ಇದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಿದೆ.

'ಶ್ರೀ ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರ ಚರಿತ್ರ'ದಲ್ಲಿ ಪಂಡಿತ ಲಕ್ಷ್ಮಣರಾಮಚಂದ್ರ ಪಾಂಗಾರ್ಕರ್ ಅವರು ಜ್ಞಾನನಾಥನವರೆಗಿನ ಗುರುಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಕಾಣಿಸಿದ್ದಾರೆ :-




'ಯೋಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಾವಿಷ್ಕೃತಿ'ಯ ಪ್ರಕಾರ ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರನಾಥ ಮತ್ತು ಜಾಲಂಧರನಾಥರ ಶಿಷ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಹೀಗಿದೆ :-




ಈ ಎಲ್ಲ ಸೂಚಿಗಳಲ್ಲೂ ಬರುವ ಸರ್ವಸಾಧಾರಣ ಹೆಸರುಗಳೆಂದರೆ - ಆದಿನಾಥ, ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರನಾಥ, ಜಾಲಂಧರನಾಥ ಹಾಗೂ ಗೋರಕ್ಷನಾಥ. ಈ ಹೆಸರುಗಳು ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಿದ್ಧರಲ್ಲೂ ಇವೆ, ಟಿಬೆಟ್ಟಿನ ಪರಂಪರೆಯ ಸಹಜಯಾನೀ ಸಿದ್ಧರಲ್ಲೂ ಬರುತ್ತವೆ.

ಇವರಲ್ಲಿ ಶಿವನೇ ಆದಿನಾಥ. ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ದಂತಕಥೆಗಳು ಹಾಗೂ ವಿವಿಧ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಂದ ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರ ನಾಥ ಹಾಗೂ ಜಾಲಂಧರನಾಥ ಆದಿನಾಥನ ಶಿಷ್ಯರೆಂದೂ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರನಾಥನ ಶಿಷ್ಯ ಗೋರಕ್ಷನಾಥ, ಜಾಲಂಧರನಾಥನ ಶಿಷ್ಯ ಕಾನ್ಹಪಾ ಇಲ್ಲವೆ ಕೃಷ್ಣಪಾದ. ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿವನೇ ಆದಿನಾಥನಾದ್ದರಿಂದ ಆತನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ನಾಲ್ವರು ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸರ್ವಮಾನ್ಯ ಆಚಾರ್ಯರೆಂದರೆ ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರನಾಥ, ಜಾಲಂಧರನಾಥ, ಗೋರಕ್ಷನಾಥ ಹಾಗೂ ಕಾನಿಪಾ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಹೆಸರುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೂ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

ಈ ರೀತಿ ನವನಾಥರು, ಕಾಪಾಲಿಕರು ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನನಾಥನವರೆಗಿನ ಗುರುಸಿದ್ಧರು ಹಾಗೂ ವರ್ಣರತ್ನಾಕರದ ೮೪ ನಾಥ-ಸಿದ್ಧರುಗಳು ನಾಥಪರಂಪರೆಯವರೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ೧೪ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸುಮಾರು ನೂರಿಪ್ಪತ್ತೈದು ಸಿದ್ಧರ ಹೆಸರುಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಕೆಳಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ೧೩೭ ಸಿದ್ಧರ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಅಭಿನ್ನವೆಂದು ತೋರುತ್ತವೆ. ಕಾನ್ಹ, ಕನ್ಹಡಿ, ಕರಣಿಪಾ, ಕಾಣಫೀನಾಥ ಮೊದಲಾದವು ಒಬ್ಬನೇ ಸಿದ್ಧನ ಹೆಸರಿನ ಉಚ್ಚಾರಣಭೇದಗಳು ಅಷ್ಟೇ. 'ಹಠಯೋಗ ಪ್ರದೀಪಿಕೆ'ಯ ಢಿಂಢಿಣಿ ಸಹಜಯಾನೀ ಸಿದ್ಧ ಢೇಂಢಣ ಹಾಗೂ ವರ್ಣರತ್ನಾಕರದ ಢೇಂಟಸ ಇವರೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬನೇ. ಇಂಥದೇ ಸಾಮ್ಯ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಡಾ. ಹಜಾರೀಪ್ರಸಾದ್ ದ್ವಿವೇದಿಯವರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಈ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಗಣ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ವರ್ಣರತ್ನಾಕರ = ವ. ಮಹಾರ್ಣವ ತಂತ್ರ = ಮ. ಹಠಯೋಗ ಪ್ರದೀಪಿಕೆ = ಹ. ಗೋರಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಂಗ್ರಹ = ಗೋ. ಯೋಗಿಸಂಪ್ರದಾಯಾವಿಷ್ಕೃತಿ= ಯೋ. ಸುಧಾಕರ ಚಂದ್ರಿಕಾ = ಸು. ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರಚರಿತ್ರ = ಜ್ಞಾ.

ಹೆಸರಿನ ಮುಂದಿನ ಕಂಸದಲ್ಲಿರುವ [ ] ಚಿಹ್ನೆಯು ಆಧಾರಗ್ರಂಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

| | | | |
|---|---|---|---|
| ೦೧. ಅಕ್ಷಯ | [ಹ.] | ೦೨. ಅಧೋಸಾಧವ | [ವ.] |
| ೦೩. ಅಚಿತ | [ವ.] | ೦೪. ಅಜಪಾನಾಥ | [ಯೋ.] |
| ೦೫. ಅಜಯನಾಥ | ["] | ೦೬. ಅತಿಕಾಲ | [ಕಾ.] |
| ೦೭. ಅನಾದಿನಾಥ | [ಕಾ.] | ೦೮. ಅವದ್ಯ | ["] |
| ೦೯. ಆದಿನಾಥ | [ಸ.ವ.] | ೧೦. ಉದಯನಾಥ | [ಸು.ಗೋ.] |
| ೧೧. ಉನಮನ | [ವ.] | ೧೨. ಏಕನಾಥ | [ಸು.ಗೋ.] |
| ೧೩. ಕನಖಲ | [ವ.] | ೧೪ ಕಮಲಕಗಾರಿ | [ವ.] |
| ೧೫. ಕಂಥಾಧಾರಿ | [ಹ.] | ೧೬. ಕನ್ಹಡೀ | ["] |
| ೧೭. ಕರವತ | ["] | ೧೮. ಕಾಣೇರಿ | [ವ.] |
| ೧೯. ಕಾಂಡಾಲಿ | [ವ.] | ೨೦. ಕಾನ್ಹ (ಕರಣಿಪಾ) | [ವ (ಯೋ) ಜ್ಞಾ.] |
| ೨೧. ಕಾಮರೀ | [ವ.] | ೨೨. ಕಾಪಾಲಿ | [ಹ.] |
| ೨೩. ಕಾಲ | [ಕಾ.] | ೨೪. ಕಾಲಭೈರವ | ["] |
| ೨೫. ಕುಥಾರಿ | [ವ.] | ೨೬. ಕೂರ್ಮನಾಥ | [ಸು.ಗೋ.] |
| ೨೭. ಕೇದಾರಿಪಾ | [ವ.] | ೨೮. ಕೋರಂಟಕ | [ಹ.] |
| ೨೯. ಖಂಡಕಾಪಾಲಿಕ | [ಹ.] | ೩೦. ಗಗನಪಾ | [ವ.] |
| ೩೧. ಗಮಾರ | [ವ.] | ೩೨. ಗಿರಿವರ | ["] |
| ೩೩. ಗಾಹಿನೀನಾಥ | [ಜ್ಞಾ.ಯೋ.] | ೩೪. ಗೋಪೀಚಂದ್ರನಾಥ | [ಯೋ.ಗೋ.] |
| ೩೫. ಗೋರಕ್ಷನಾಥ | [ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ] | ೩೬. ಗೋವಿಂದ | [ವ.] |
| ೩೭. ಘೋಡಾಚೂಲಿ | [ಹ.] | ೩೮. ಚರ್ಪಟ | [ಕಾ.ಹ.ವ.ಗೋ.] |
| ೩೯. ಚಾಟಲ | [ವ] | ೪೦. ಚಂಪಕ | ["] |
| ೪೧. ಚಾಂದನ | ["] | ೪೨. ಚಾಮರೀ | ["] |
| ೪೩. ಚಿಪಿಲ | ["] | ೪೪. ಚೌರಂಗೀ | [ಹ.ವ.ಜ್ಞಾ.] |
| ೪೫. ಜಡಭರತ ಮ.ಕಾ. | [ಮ.ಕಾ.] | ೪೬. ಜ (ಜಾ)ಲಂಧರ | [ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ] |
| ೪೭. ಜೀವನ | [ವ.] | ೪೮. ಜ್ಞಾನನಾಥ | [ಜ್ಞಾ.] |
| ೪೯. ಟೋಂಗಿ | [ವ.] | ೫೦. ಢಿಂಢಿಣಿ | [ಹಂ.] |
| ೫೧. ಢೇಂಟಸ್ | [ವ.] | ೫೨. ತಂತಿಪಾ | [ವ.] |
| ೫೩. ತಾರಕನಾಥ | [ಯೋ.] | ೫೪. ತುಜೀ | [ವಂ.] |
| ೫೫. ದಂಡನಾಥ | [ಸು.ಗೋ.] | ೫೬. ದತ್ತಾತ್ರೇಯ | [ಮ.] |
| ೫೭. ಹಾರಿಪಾ | [ವ.] | ೫೮. ದೇವದತ್ತ | [ಮ.] |
| ೫೯. ದೌಲಿ | [ವ.] | ೬೦. ಧರ್ಮಪಾಪತಂಗ | ["] |
| ೬೧. ಧೋಂಗಪಾ | ["] | ೬೨. ಧೋರಂಗ (ದೂರಂಗ) | [ಯೋ.] |
| ೬೩. ಧೋಬಿ | [ವ.] | ೬೪. ನಾಗನಾಥ | [ಯೋ.] |
| ೬೫. ನಾಗವಾಲಿ | [ವ.] | ೬೬. ನಾಗಬೋಧ | [ಹ.] |
| ೬೭. ನಾಗಾರ್ಜುನ | [ಕಾ.ಮ.] | ೬೮. ನಾಚನ | [ವ.] |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ೬೯. ನಿತ್ಯನಾಥ | [ಹ.] | ೭೦. ನಿರಂಜನ | [ಹ.ಯೋ.] |
| ೭೧. ನಿರ್ದಯ | [ವ.] | ೭೨. ನಿವೃತ್ತಿನಾಥ | [ಜ್ಞಾ.] |
| ೭೩. ನೀಮನಾಥ | [ಯೋ.] | ೭೪. ಮೇಚಕ | [ವ.] |
| ೭೫. ಪಲಿಹಿಪ | ["] | ೭೬. ಪಾತಲೀಭದ್ರ | ["] |
| ೭೭. ಪಾಸಲ | ["] | ೭೮. ಪೂಜ್ಯಪಾದ | [ಹ.] |
| ೭೯. ಪ್ರಭುದೇವ | [ಹ.] | ೮೦. ಬಟುಕ | [ಕಾ.] |
| ೮೧. ಕಾಕಲಿ | [ವ.] | ೮೨. ಭಟೀ | [ವ.] |
| ೮೩. ಭದ್ರ (೧) | ["] | ೮೪. ಭದ್ರ (೨) | [ವ.] |
| ೮೫. ಭಮರಿಕ | ["] | ೮೬. ಭರ್ತೃಹರಿ | [ವ.ಯೋ.] |
| ೮೭. ಭವನಾರ್ಜಿ | [ಗೋ.] | ೮೮. ಭಲ್ಲಟಿ | [ಹ.] |
| ೮೯. ಭಾದೇ | [ವ.] | ೯೦. ಭಾನು | ["] |
| ೯೧. ಭಿಷಾಲ | [ವ.] | ೯೨. ಭೀಮನಾಥ | [ಕಾ.ವ.] |
| ೯೩. ಭೀಷಣ | [ವ.] | ೯೪. ಭೀಲೋ | [ವಾ.] |
| ೯೫. ಭುರುಕುಟಿ | [ವ.] | ೯೬. ಭೂತನಾಥ | [ಕಾ.] |
| ೯೭. ಭೂಂಬರಿ | [ವ.] | ೯೮. ಭೈರವ | [ಕಾ.ವ.] |
| ೯೯. ಮಗರಧನ | [ವ.] | ೧೦೦. ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರನಾಥ | ['ವ' ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಕಡೆ] |
| ೧೦೧. ಮಂಥಾನಭೈರವ | [ಹ.] | ೧೦೨. ಮಯ | [ಹ.] |
| ೧೦೩. ಮವಹ | [ವ.] | ೧೦೪. ಮಲಯಾರ್ಜುನ | [ಕಾ.] |
| ೧೦೫. ಮಹಾಕಾಲ | [ಕಾ.] | ೧೦೬. ಮಾಣಿಕನಾಥ | [ಯೋ.] |
| ೧೦೭. ಮಾಲೀಪಾವ | [ಗೋ.] | ೧೦೮. ಮೀನ | [ಹ.ದ.ಯೋ.ಗೋ] |
| ೧೦೯. ಮೇಖಲ | [ವ.] | ೧೧೦. ಮೇನುಕಾ (ಮಯನಾಮತಿ) | [ವ.(ಜ್ಞಾ.)] |
| ೧೧೧. ರೇವಾನಾಥ | [ಯೋ.] | ೧೧೨. ವಿಕರಾಲ | [ಕಾ.] |
| ೧೧೩. ವಿಚಕಾ | [ವ.] | ೧೧೪. ವಿಂದುನಾಥ | [ಹ.ಯೋ.] |
| ೧೧೫. ವಿಭವತ್ | [ವ.] | ೧೧೬. ವಿರೂಪಾ | [ವ.] |
| ೧೧೭. ವಿರೂಪಾಕ್ಷ | [ಹ.] | ೧೧೮. ವಿವಿಗಧಜ | [ವ.] |
| ೧೧೯. ವಿಲೇಶಯ | [ಹ.ಯೋ.] | ೧೨೦. ವೀರನಾಥ | [ಕಾ.] |
| ೧೨೧. ವೈರಾಗ್ಯ | [ಕಾ.] | ೧೨೨. ಶಂಭುನಾಥ | [ಯೋ.] |
| ೧೨೩. ಶ್ರೀಕಂಠ | [ಕಾ.] | ೧೨೪. ಸತ್ಯನಾಥ | [ಕಾ.ಸು.ಗೋ.] |
| ೧೨೫. ಸಂತೋಷನಾಥ | [ಸು.ಗೋ.] | ೧೨೬. ಸವರ | [ವ.] |
| ೧೨೭. ಸಹಸ್ರಾರ್ಜುನ | [ಮ.] | ೧೨೮. ಸಾರದಾನಂದ | [ಹ.] |
| ೧೨೯. ಸಾಂತಿ | [ವ.] | ೧೩೦. ಸಾರಂಗ | [ವ.] |
| ೧೩೧. ಸಿದ್ಧಪಾದ | [ಹ.] | ೧೩೨. ಸಿದ್ಧಬೋಧ | [ಹ.] |
| ೧೩೩. ಸಿಯಾರೀ | [ವ.] | ೧೩೪. ಸುರಾನಂದ | [ಹ.] |
| ೧೩೫. ಸೂರ್ಯನಾಥ | [ಯೋ.] | ೧೩೬. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ | [ಕಾ.] |
| ೧೩೭. ಹಾಲಿಪಾ | [ಪ.ಗೋ.] | | |

ಆದಿನಾಥ ಸ್ವತಃ ಶಿವನಾದ್ದರಿಂದ ನಾಥಪಂಥವೂ ಕೂಡ ಮೂಲತಃ ಶೈವವೆಂದು ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಕಾಪಾಲಿಕ ಮತವನ್ನೂ ಕೂಡ ಶ್ರೀ 'ನಾಥ'ನೇ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಶಾಬರತಂತ್ರ'ದಲ್ಲಿ ಕಾಪಾಲಿಕರ ಹನ್ನೆರಡು ಮಂದಿ ಆಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಹೆಸರು ಆದಿನಾಥ ಮತ್ತು ಹನ್ನೆರಡು ಮಂದಿ ಶಿಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ನಾಥ ಮಾರ್ಗದ ಆಚಾರ್ಯರು. ಕಾಪಾಲಿಕರ ಹನ್ನೆರಡು ಮಂದಿ ಆಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರ ಹೆಸರು ಇಂತಿವೆ: ಆದಿನಾಥ, ಅನಾದಿ, ಕಾಲ, ಅತಿಕಾಲ, ಕರಾಲ, ವಿಕರಾಲ, ಕಾಲ ಭೈರವನಾಥ, ಬಟುಕನಾಥ, ವೀರನಾಥ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಕಂಠ. ಇವರ ಹನ್ನೆರಡು ಮಂದಿ ಶಿಷ್ಯರು ಹೀಗಿದ್ದಾರೆ : ನಾಗಾರ್ಜುನ, ಜಡಭರತ, ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ, ಸತ್ಯನಾಥ, ಭೀಮನಾಥ, ಗೋರಕ್ಷ, ಚರ್ಪಟ, ಅವದ್ಯ, ವೈರಾಗಿ, ಕಂಥಾ ಧಾರಿ, ಜಾಲಂಧರ ಮತ್ತು ಮಲಯಾರ್ಜುನ. ಶಾಕ್ತಮಾರ್ಗದ ಉಪದೇಶಕರೂ ಕೂಡ ನಾಥರೇ. ನಾಥನೇ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ. ಷೋಡಶ ನಿತ್ಯತಂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಹೇಳಿದ ತಂತ್ರವನ್ನೇ ನವನಾಥರು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ' ಎಂದು ಶಿವ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಈ ರೀತಿ ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಂದಲೇ ತಾಂತ್ರಿಕರ ಕೌಲಮಾರ್ಗ ಹಾಗೂ ಕಾಪಾಲಿಕಮತ ನಾಥಮತಾನುಯಾಯಿ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಬೌದ್ಧರ ಸಹಜಯಾನೀ ಪಂಥ ಕೂಡ ಇದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭೂತವಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುತಃ ಬೌದ್ಧ ಮತಕ್ಕೆ ಶೈವ ಧರ್ಮದ ದೀಕ್ಷೆ ಕೊಟ್ಟು, ವಾಮಾಚಾರದ ಪಂಕದಿಂದ ಜನರನ್ನು ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡಿದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ನಾಥಪಂಥದ ಮಹಾಸಿದ್ಧ ಗೋರಕ್ಷನಾಥನಿಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕು. ಈ ರೀತಿ ಹಲವಾರು ಧರ್ಮಪಂಥಗಳ ರಸಾಯನ ಈ ನಾಥಪಂಥ.

ಗೋರಕ್ಷನಾಥನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ಹಠಯೋಗ ಪ್ರಾಚೀನ ಪರಂಪರೆಗಿಂತ ಅಷ್ಟೇನೂ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹಠಯೋಗವೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣ-ನಿರೋಧ ಸಾಧನೆ. 'ಸಿದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪದ್ಧತಿ'ಯಲ್ಲಿ 'ಹ' ಎಂದರೆ ಸೂರ್ಯನೆಂದೂ 'ಠ' ಎಂದರೆ ಚಂದ್ರನೆಂದೂ ಮತ್ತು ಇವುಗಳ ಯೋಗವೇ ಹಠಯೋಗವೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ.

ಹಕಾರಃ ಕಥಿತಃ ಸೂರ್ಯಷ್ಟಕಾರಶ್ಚಂದ್ರ ಉಚ್ಯತೇ |
ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರಮಸೋರ್ಯೋಗಾತ್ ಹಠಯೋಗೋ ನಿಗದ್ಯತೇ ||

ಈ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ನಾನಾ ವಿಧವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದನ ಪ್ರಕಾರ 'ಸೂರ್ಯ'ನೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣವಾಯು, ಚಂದ್ರನೆಂದರೆ ಅಪಾನವಾಯು. ಇವೆರಡರ ಯೋಗ ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮದಿಂದ ವಾಯುನಿರೋಧ ಮಾಡುವುದೇ ಹಠಯೋಗ. ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪ್ರಕಾರ ಸೂರ್ಯ ಎಂದರೆ 'ಇಡಾ ನಾಡಿ', ಚಂದ್ರನೇ 'ಪಿಂಗಳಾ ನಾಡಿ'. ಈ ಇಡಾ ಮತ್ತು ಪಿಂಗಳಾ ನಾಡಿಗಳನ್ನು ನಿರೋಧಿಸಿ ಸುಷುಮ್ನಾ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಪ್ರಾಣವಾಯುವನ್ನು ಸಂಚಾರಿತಗೊಳಿಸುವುದೇ ಹಠಯೋಗ. ಈ ಹಠಯೋಗ 'ಹಠಸಿದ್ಧಿ' ನೀಡುವಂತಹದು ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುತಃ ಹಠಯೋಗದ ಮೂಲಾರ್ಥ ಹೀಗೂ ಇದ್ದಿರಬೇಕು- ಎಂದರೆ ಹಠಾತ್ ಸಿದ್ಧಿ ದೊರೆಯುವ ಸಾಧನೆ. 'ಹಠಯೋಗ' ಶಬ್ದದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಲ್ಲೇಖ

'ಗುಹ್ಯಸಮಾಜತಂತ್ರ'ದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬೋಧಿ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ವಿಧಿಯನ್ನು ಹೇಳಿ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೂ ಸಿದ್ಧಿ ದೊರೆಯದಿದ್ದರೆ 'ಹಠಯೋಗ'ವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. 'ಯೋಗಸ್ವರೋದಯ'ದಲ್ಲಿ ಹಠಯೋಗದ ಎರಡು ಭೇದಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಮೊದಲಿನದರಲ್ಲಿ ಆಸನ, ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ ಮತ್ತು ಧೌತಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ಷಟ್ಕರ್ಮಗಳ ವಿಧಾನವಿದೆ. ಇವುಗಳಿಂದ ನಾಡಿ ಶುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಶುದ್ಧ ನಾಡಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿದ ವಾಯು ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಶ್ಚಲಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಪರಮಾನಂದ ಪ್ರಾಪ್ತಿ. ಎರಡನೆಯ ಭೇದದಲ್ಲಿ ನಾಸಿಕಾಗ್ರದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಿಯಿಟ್ಟು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಕೋಟಿಸೂರ್ಯನ ಪ್ರಕಾಶವನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿ, ಶ್ವೇತ, ರಕ್ತ, ಪೀತ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣವರ್ಣಗಳನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಸಾಧಕ ಚಿರಾಯುವಾಗುವನೆಂದೂ ಹಠಾತ್ ಜ್ಯೋತಿರ್ಮಯನಾಗಿ ಶಿವರೂಪನಾಗುವನೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಹಠಯೋಗವೆಂಬ ಹೆಸರೆಂದೂ ಇದು ಸಿದ್ಧಸೇವಿತ ಮಾರ್ಗವೆಂದೂ ಹೇಳಿದೆ.

ಹಠಯೋಗಾಭ್ಯಾಸಿ ಶರೀರರಚನೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯದೆಯೆ ಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆಯಲಾರ. ಪಾಯು ಮತ್ತು ಉಪಸ್ಥದ ಮಧ್ಯಭಾಗವನ್ನು ಮೇರುದಂಡ ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ತ್ರಿಕೋಣ ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂಭೂ ಲಿಂಗವಿದೆ. ಈ ತ್ರಿಕೋಣ ಚಕ್ರವನ್ನು ಅಗ್ನಿಚಕ್ರವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಈ ಸ್ವಯಂಭೂಲಿಂಗವನ್ನು ಮೂರುವರೆ ಸುತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಿಕೊಂಡು ಸರ್ಪಿಣಿಯಂತೆ ಕುಂಡಲಿನೀ ನಾಡಿ ಇದೆ. ಇದು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಎಂಟು ಸುತ್ತು ಸುತ್ತಿಕೊಂಡು ಮಲಗಿರುವುದಾಗಿಯೂ ಕೆಲವರು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಮಹಾಕುಡಂಲಿನೀ ರೂಪಿಯಾದ ಶಕ್ತಿಯು ವ್ಯಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ರೂಪ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮದ್ವಾರವನ್ನು ನಿರೋಧಿಸಿ ಮಲಗಿರುವ ಶಕ್ತಿ. ಇದನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸಿ ಶಿವನೊಡನೆ ಸಮರಸಗೊಳಿಸುವುದೇ ಯೋಗಿಯ ಚರಮಗುರಿ. ಇತರ ವಿಧಗಳಿಂದಲೂ ಮೋಕ್ಷ ದೊರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಕೀಲಿ ಕೈಯಿಂದ ಹಠಾತ್ತಾಗಿ ಮೋಕ್ಷದ್ವಾರ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಠಾತ್ ಮೋಕ್ಷದ್ವಾರವನ್ನು ತೆರೆಯುವ ವಿಧಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಈ ಯೋಗವನ್ನು 'ಹಠಯೋಗ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಕುಂಡಲೀ ಉದ್ಬೋಧನದ ವಿಧಿಗಳು ಹಲವು. ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಪರಮಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾದ ಮೂರು ಪದಾರ್ಥಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಅವು ಚಂಚಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಹಾಗೂ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು ೧. ಬಿಂದು ಅರ್ಥಾತ್ ಶುಕ್ರ. ಇದನ್ನು ಊರ್ಧ್ವಮುಖಗೊಳಿಸಿದರೆ ಉಳಿದೆರಡೂ ಕೂಡ ಸ್ಥಿರವಾಗುತ್ತವೆ. ಉಳಿದವೆಂದರೆ ೨. ವಾಯು ಮತ್ತು ೩. ಮನಸ್ಸು. ಹಠಯೋಗಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಒಂದನ್ನಾದರೂ ಸರಿ ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಉಳಿದೆರಡು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೆ ನಮ್ಮ ಅಡಿಯಾಳಾಗುತ್ತವೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ 'ವಾಣಿ'ಯನ್ನು ನಾಲ್ಕನೆಯ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಅಮರೌಘ ಶಾಸನ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರಕಾರ ಮೇರುದಂಡದ

ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರ ನಡುವೆ ಯೋನಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂಭೂಲಿಂಗವಿದೆ. ಇದನ್ನು 'ಪಶ್ಚಿಮಲಿಂಗ'ವೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಪುರುಷರ ಶುಕ್ರ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀಯರ ರಜಃ ಸ್ಖಲನಮಾರ್ಗ. ಇಲ್ಲೇ ಕಾಮ, ವಿಷಹರ ಹಾಗೂ ನಿರಂಜನನ ಠಾವು ಇದೆ. ವೀರ್ಯಸ್ಖಲನದ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಳಯಕಾಲ ಮತ್ತು ವಿಷಕಾಲ ಎಂದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಹೆಸರು. ಈ ಎರಡೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಆನಂದ ಘಾತಕವಾದುದು. ಒಂದರ ಅಧಿಷ್ಠಾತೃ ಕಾಮವಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ವಿಷಹರ, ಮೂರನೆಯ ಅವಸ್ಥೆ ನಾನಾಭಾವ ವಿನಿರ್ಮುಕ್ತ ಸಹಜಾನಂದದ ಅವಸ್ಥೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಬಿಂದು ಊರ್ಧ್ವಮುಖವಾಗಿ ಮೇಲೆದ್ದಾಗ ಮನ ಪ್ರಾಣಗಳು ಅಚಂಚಲವಾಗುವ ಸಹಜ ಸಮಾಧಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಾಯಾಮದ ಮೂಲಕ ಈ ಬಿಂದುವನ್ನು ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸಬಹುದು, ಊರ್ಧ್ವಮುಖ ಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ ನಾಡಿಗಳ ಶುದ್ಧೀಕರಣ ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ಇದು ಧೌತಿ, ವಸ್ತಿ, ನೇತಿ, ತ್ರಾಟಕ, ನೌಲಿ ಹಾಗೂ ಕಪಲಭಾತಿ - ಈ ಷಟ್ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಸಾಧ್ಯ. ನಾಡುಗಳು ಶುದ್ಧವಿರುವುದರಿಂದ ಬಿಂದು ಸ್ಥಿರವಾಗುತ್ತದೆ, ಸುಷುಮ್ನಾ ಮಾರ್ಗ ಚೊಕ್ಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣ ಮನಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅಚಂಚಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಅನಂತರ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕುಂಡಲಿನೀ ಪರಮೇಶ್ವರಿ ಸಹಸ್ರಾರ ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿರುವ ಶಿವನೊಡನೆ ಸಮರಸಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಯೋಗಿಯ ಚರಮಸಿದ್ಧಿ.

ನಾಡಿ ಶುದ್ಧವಾದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಾಣಾದಿ ವಾಯುಗಳ ಶಮನ ಸಹಜವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಧವಾದ ಆಸನಗಳು ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮಗಳಿಂದ ಸುಷುಮ್ನಾ ಮಾರ್ಗ ತೆರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ನಾಡಿಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ದಕ್ಷಿಣಾಂಗದಲ್ಲಿರುವ ನಾಡಿಗಳು ಸೂರ್ಯನ ಅಂಗಗಳು, ವಾಮಾಂಗದಲ್ಲಿರುವವು ಚಂದ್ರನ ಅಂಗಗಳು. ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಸುಷುಮ್ನಾ ನಾಡಿ ಇದೆ. ನಾನಾ ರೀತಿಯ ಅಭ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಯೋಗಿ ಚಂದ್ರ, ಸೂರ್ಯ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಅವರುದ್ಧಗೊಳಿಸಿದಾಗ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವ ಗಾಳಿ ಶಕ್ತಿ ಸಂಯಮಿತವಾಗಿ ಯೋನಿಕುಂಡದ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ ಸುಷುಮ್ನಾ ನಾಡಿಯ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ನಾಡಿಯ ಬಾಯಿ ತೆರೆದು ಆ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲೆದ್ದಾಗ ಕುಂಡಲಿನಿ ಊರ್ಧ್ವಮುಖ ಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕುಂಡಲಿನಿ ಉದ್ಬುದ್ಧವಾದಾಗ ಪ್ರಾಣ ಸ್ಥಿರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕುಂಡಲಿನಿ ಮೂಲಾಧಾರ, ಸ್ವಾಧಿಷ್ಠಾನ, ಮಣಿಪೂರ, ಅನಾಹತ, ವಿಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಆಜ್ಞಾ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಷಟ್‌ಚಕ್ರಗಳನ್ನು ಭೇದಿಸಿಕೊಂಡು ಏಳನೆಯ ಚಕ್ರವಾದ ಸಹಸ್ರಾರದಲ್ಲಿ ಶಿವನನ್ನು ಕೂಡುತ್ತದೆ. ಆಗ ಸಾಧಕ ಅಖಂಡ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿಖಿಲ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವೂ ಧ್ವನಿಗೈಯುತ್ತಿರುವ ಅನಾಹತನಾದವನ್ನು ಶೂನ್ಯಪಂಥದಲ್ಲಿ ಆಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಮೊದಲು ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಸಮುದ್ರಗರ್ಜನೆ, ಮೇಘಗರ್ಜನೆ ಮತ್ತು ಭೇರೀವಾದನದಂತೆ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಮದ್ದಳೆ, ಶಂಖ, ಕಹಳೆ ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಧ್ವನಿಯಂತೆ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ

ಕಿಂಕಿಣಿ, ವೇಣು ಹಾಗೂ ವೀಣಾರವದಂತೆ ಕೇಳಿಸುತ್ತದಂತೆ. ಸಾಧಕ ಸ್ಥಿರವಾದಂತೆಲ್ಲ ಈ ಶಬ್ದ ಕೇಳಿಸುವುದು ನಿಂತು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಆತ್ಮ ತನ್ನ ಸ್ವಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ವಿಚ್ಛೇದವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಹಸ್ರಾರವೇ ಈ ಪಿಂಡದ ಕೈಲಾಸ, ಅದೇ ಶಿವನ ನೆಲೆವೀಡು. ಈ ಮಹಾತೀರ್ಥದತ್ತ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಸುಷುಮ್ನಾ ನಾಡಿಯನ್ನು ಶಾಂಭವೀಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ, "ಹಠಯೋಗ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ರಾಣ ವಾಯುವಿನ ವಿರೋಧ, ರಾಜಯೋಗ ಚಿತ್ತನಿರೋಧ."

ಷಟ್ಚಕ್ರ, ಷೋಡಶ ಆಧಾರ, ಎರಡು ಲಕ್ಷ್ಯ ಹಾಗೂ ವ್ಯೋಮಪಂಚಕವನ್ನು ಅರಿಯದವನು ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲಾರ ಎಂದು ಒಂದೆಡೆ ಗೋರಖನಾಥ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಷಟ್‌ಚಕ್ರಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಮೇಲೆ ನೋಡಿದೆವು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಚಕ್ರದಲ್ಲೂ ಇಂತಿಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಕಮಲಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು, ಅದರ ಸ್ಥಾನ, ವರ್ಣ, ತತ್ವ, ಬಣ್ಣ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಪುಟ ೮೨-೨೭ ರ ಸಾರಣಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

೧೬ ಆಧಾರಗಳು ಇಂತಿವೆ :- ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸುವಂಥ ೧. ಪಾದಾಂಗುಷ್ಠ, ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ದೀಪ್ತಗೊಳಿಸುವ, ೨. ಮೂಲಾಧಾರ, ಸಂಕೋಚ ವಿಕಾಸದ ಅಭ್ಯಾಸದ ಮೂಲಕ ಅಪಾನವಾಯುವನ್ನು ವಜ್ರಗರ್ಭನಾಡಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಶುಕ್ರ ಮತ್ತು ರಜವನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುವ ವಜ್ರೋಲಿಗೆ ನೆರವಾಗುವ, ೩. ಗುಹ್ಯಾಧಾರ ಮತ್ತು ೪. ಬಿಂದು ಚಕ್ರ, ಮಲಮೂತ್ರ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಮಿನಾಶಕ ೫. ನಾಡ್ಯಾಧಾರ, ನಿಂದೋತ್ಪಾದಕ, ೬. ನಾಭಿಮಂಡಲಾಧಾರ, ಪ್ರಾಣವಾಯು ರೋಧಕ, ೭. ಹೃದಯಾಧಾರ, ಇಡಾ ಮತ್ತು ಪಿಂಗಳಾ ನಾಡಿಯಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವ ವಾಯುವನ್ನು ನಿರೋಧಿಸುವ, ೮. ಕಂಠಾಧಾರ, ಕಂಠ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ ಕ್ಷುದ್ರ ಘಂಟಿಕಾಧಾರ-ಇದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಲಿಂಗಾಕಾರದ ಚಳತಂಬುಗಳು ತೂಗಾಡುತ್ತಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ನಾಲಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿದಾಗ ಬ್ರಹ್ಮರಂಧ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಚಂದ್ರ ಮಂಡಲದಿಂದ ಸ್ರವಿಸುವ ಅಮೃತರಸವನ್ನು ಪಾನ ಮಾಡಬಹುದು, ೯. ಖೇಚರೀ ಮುದ್ರೆಯ ಸಹಾಯಕ, ೧೦. ತಾಲವಂತಾಧಾರ, ಜಿಹ್ವೆಯ ಕೆಳಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ, ೧೧. ರಸಾಧಾರ, ರೋಗಶಾಮಕವಾದ, ೧೨. ಊರ್ಧ್ವದಂತ ಮೂಲ, ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸುವ, ೧೩. ನಾಸಿಕಾಗ್ರ, ಜ್ಯೋತಿಯನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಹಾಯಕವಾದ, ೧೪. ನಾಸಾಮೂಲ, ಸೂರ್ಯಾಕಾಶದಲ್ಲಿ ಮನವನ್ನು ಲೀನಗೊಳಿಸುವ, ೧೫. ಭ್ರೂಮಧ್ಯಾಧಾರ ಮತ್ತು ೧೬. ನೇತ್ರಾಧಾರ-ಇದರಲ್ಲಿ ಜ್ಯೋತಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬಾಹ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಯಗಳು, ಅಂತರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಷಟ್‌ಚಕ್ರಗಳು. ಇವೇ ಎರಡು ಲಕ್ಷ್ಯಗಳು. ಪಂಚಾಕಾಶಗಳು ಇಂತಿವೆ :- ೧. ಶ್ವೇತವರ್ಣ ಜ್ಯೋತಿರೂಪದ ಆಕಾಶ, ಇದರೊಳಗೆ ೨. ರಕ್ತವರ್ಣದ ಜೋತಿರೂಪ ಆಕಾಶವಿದೆ, ಇದರೊಳಗೆ ೩. ಧೂಮ್ರವರ್ಣದ ಮಹಾಕಾಶವಿದೆ, ಮತ್ತೆ ೪. ನೀಲವರ್ಣದ ಜ್ಯೋತಿರೂಪದ ತತ್ವಾಕಾಶವಿದೆ, ಮತ್ತೆ ಇದರೊಳಗೆ ವಿದ್ಯುತ್ ವರ್ಣದ, ೫. ಸೂರ್ಯಾಕಾಶವಿದೆ.

ಈ ವಿವಿಧ ಧ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಆಸನ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ ಹಾಗೂ ಮುದ್ರೆಗಳ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಅನಾದಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶಿವಶಕ್ತಿಯರು ಕ್ರಮಶಃ ಸ್ಥೂಲದತ್ತ ಸಾಗಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸ್ಫುಟಿತರಾದರು. ಜೀವದ ಜನ್ಮ ಮರಣದ ತೊಳಲಾಟಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಶಿವಶಕ್ತಿಯರು ಸಮರಸವಾದುದು ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರತೀಯಮಾನ ಸೃಷ್ಟಿಚಕ್ರ ತನ್ನಷ್ಟಿಗೆ ತಾನೆ ನಿಶ್ಶೇಷವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಶಕ್ತಿಯು ಕುಂಡಲಿನಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ದೇಹದಲ್ಲಿದೆ. ಶಿವ ಕೂಡ ಸಹಸ್ರಾರದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದಾನೆ. ಜನ್ಮ ಜನ್ಮಾಂತರದ ಸಂಚಿತ ಮಲಭಾರದಿಂದ ಕುಂಡಿಲಿನಿ ಕುಸಿದು ಕುಳಿತಿದೆ. ಒಮ್ಮೆ

| ಚಕ್ರ | ಸ್ಥಾನ | ದಳಸಂಖ್ಯೆ | ವರ್ಣ | ತತ್ತ್ವ ಮತ್ತು ಗುಣ | ಬಣ್ಣ |
|---|---|---|---|---|---|
| ೧. ಮೂಲಾಧಾರ | ಮೇರುದಂಡದ ಕೆಳಗೆ ಪಾಯು ಹಾಗೂ ಮುಷ್ಕ ಮೂಲದ ನಡುವೆ | ೪ | ವ ಶ ಷ ಸ | ಪೃಥ್ವೀ, ಆಕರ್ಷಣ ಗಂಧ | ಹಳದಿ |
| ೨. ಸ್ವಾಧಿಷ್ಠಾನ | ಮೇರುದಂಡದಲ್ಲಿ ಮೇಢ್ರದ ಮೇಲೆ | ೬ | ಬ ಭ ಮ ಯ ರ ಲ | ಜಲ, ಸಂಕೋಚ ರಸ | ಬಿಳಿ |
| ೩. ಮಣಿಪೂರ | ಮೇರುದಂಡದಲ್ಲಿ ನಾಭಿಯ ಬಳಿ | ೧೦ | ಡ ಢ ಣ ನ ತ ಥ ದ ಧ ಪ ಫ | ತೇಜಸ್ಸು, ಪ್ರಸ-ರಣ, ರೂಪ | ಕೆಂಪು |
| ೪. ಅನಾಹತ | ಹೃದಯದ ಬಳಿ | ೧೨ | ಕ ಖ ಗ ಘ ಙ ಚ ಛ ಜ ಝ ಞ ಟ ಠ | ವಾಯು, ಗತಿ ಸ್ಪರ್ಶ | ಧೂಮ್ರ |
| ೫. ವಿಶುದ್ಧಾಖ್ಯ | ಕಂಠದ ಬಳಿ | ೧೬ | ಅ ಆ ಇ ಈ ಉ ಊ ಋ ೠ ಌ ೡ ಏ ಐ ಓ ಔ ಅಂ ಅಃ | ಆಕಾಶ, ಅವ-ಕಾಶ, ಶಬ್ದ | ಬಿಳಿ |
| ೬. ಆಜ್ಞಾ | ಭ್ರೂಮಧ್ಯ | ೨ | ಹ ಕ್ಷ | ಮನಸ್ಸು | - |

| ಮಂಡಲದ ಆಕಾರ | ಬೀಜ ಮತ್ತು ವಾಹನ | ದೇವತೆ ಮತ್ತು ವಾಹನ | ಧಾತುಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಯೋನಿ | ಬೇರೆ ತತ್ವಗಳು ಮತ್ತು ಯೋನಿ | ಪೀಠ |
|---|---|---|---|---|---|
| ವರ್ಗಾಕಾರ | ಲಂ ಐರಾವತ | ಬ್ರಹ್ಮ ಹಂಸ ಡಾಕಿನಿ | ಸ್ವಯಂಭು ತ್ರೈಪುರ ತ್ರಿಕೋಣ | ಗಂಧತತ್ವ ಘ್ರಾಣೇಂದ್ರಿಯ ಕಾಲು | ಕಾಮಾ-ಖ್ಯಾ |
| ಅರ್ಧಚಂದ್ರ | ವಂ ಮಕರ | ವಿಷ್ಣು ಗರುಡ ರಾಕಿನಿ | - | ರಸತತ್ವ ನಾಲಿಗೆ ಕೈ | - |
| ತ್ರಿಭುಜ | ರಂ ಮೇಷ | ರುದ್ರ ವೃಷಭ ಲಾಕಿನಿ | - | ರೂಪತತ್ವ ಚಕ್ಷು ಪಾಯು | |
| ಷಟ್‌ಕೋಣ | ಯ ಕೃಷ್ಣಮೃಗ | ಈಶ ಕಾಕಿನಿ | ಬಾಣ ತ್ರಿಕೋಣ | ಸ್ಪರ್ಶ ತ್ವಚೆ ಉಪಸ್ಥ | ಪೂರ್ಣ ಗಿರಿ |
| ವೃತ್ತ | ಹ ಬಿಳಿಯಾನೆ | ಸದಾಶಿವ ಶಾಕಿನಿ | - | ಶಬ್ದ ಕಿವಿ ವಾಕ್ | ಜಾಲಂ ಧರ |
| - | ಓಂ | ಶಂಭು ಹಾಕಿನಿ | ಇತರ ತ್ರಿಕೋಣ | ಮಹತ್ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾಕೃತಿ ಹಿರಣ್ಯ ಗರ್ಭ | ಉಡ್ಡಿ ಯಾನ |

ಮನುಷ್ಯ ಧ್ಯಾನಧಾರಣದ ಬಲದಿಂದ ವಾಯುವನ್ನು ಸಂಯಮಿತಗೊಳಿಸಿ ನಾಡಿಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧಿಗೊಳಿಸಿದರೆ ಪರಮಪವಿತ್ರವಾದ ಸುಷುಮ್ನಾ ಮಾರ್ಗ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ವಸ್ತುತಃ ಈ ಸಮಗ್ರ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಕುಂಡಲಿನಿ. ಸ್ಥೂಲ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಂದು ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭೇದಗಳು. ಸ್ಥೂಲರೂಪವಾದ ಕುಂಡಲಿನಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಜನಬಲ್ಲರು. ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗಿ ಅವರು ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನುಕಾಣರು. ಸ್ಥೂಲಕುಂಡಲಿನಿಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧಿ ದೊರೆಯುವುದು. ಆದರೆ ಸರ್ವೋತ್ತಮ ಜ್ಞಾನರೂಪಿಣಿ-ಪರಾಸಂವಿತು-ಇದೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಮಾಹೇಶ್ವರೀ ಶಕ್ತಿ; ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸದೆಯೆ ಪರಮಪದ ದೊರೆಯದು. ಶಕ್ತಿ ಉದ್ಬುದ್ಧವಾಗಿ ಶಿವನೊಡನೆ ಸಮರಸಗೊಂಡಾಗ-ಇದನ್ನೇ ಪಿಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡೈಕ್ಯವೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಯೋಗಿಗಳ ಪರಮಕಾವ್ಯವಾದ ಕೈವಲ್ಯಾವಸ್ಥೆಯ ಸಹಜ ಸಮಾಧಿ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾದ ಆನಂದ ಬೇರೊಂದಿಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಗುರುಕೃಪೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ, ವೇದ ಪಾಠದಿಂದಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನದಿಂದಲ್ಲ, ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲ :-

> "ಸೃಷ್ಟಿಸ್ತು ಕುಂಡಲೀ ಖ್ಯಾತಾ ಸರ್ವಭಾವಗತಾ ಹಿ ಸಾ
> ಬಹುಧಾ ಸ್ಥೂಲರೂಪಾ ಚ ಲೋಕಾನಾಂ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮಿಕಾ

ಅಪರಾ ಸರ್ವಗಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವ್ಯಾಪ್ತಿವ್ಯಾಪಕವರ್ಜಿತಾ
ತಸ್ಯಾ ಭೇದಂ ನ ಜಾನಾತಿ ಮೋಹಿತಃ ಪ್ರಯತ್ನೇಽಪಿ ತು
ತತಃ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾ ಪರಾ ಸಂವಿತ್ ಮಧ್ಯಶಕ್ತಿರ್ಮಹೇಶ್ವರೀ"

(ಸಿದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಂಗ್ರಹ, ೪.೩೬೦-೩೨)

ಪರಶಿವನೇ ತನ್ನ ಸಿಸೃಕ್ಷಾರೂಪಿಯಾದ ಶಕ್ತಿಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಪಿಂಡವೆಲ್ಲ ಇದೇ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಆದುದಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಅದೇ ತತ್ವವಿದೆ. ಆದರೆ ಸತ್ವ, ರಜ, ತಮ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ಜೀವ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಣಶಕ್ತಿಯ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಿಂದಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವಿಕಾಸದ ಈ ವಿವಿಧ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ; ಸತ್ಯ. ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ನಾಡಿಗಳು, ದ್ವಾರಗಳು, ಆಧಾರಗಳು ಇವೆಯೋ ಅಷ್ಟೆಲ್ಲವೂ ಸಮಸ್ತ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದಲ್ಲಿದೆ; ಅಷ್ಟೇ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪರಮಾಣುವಿನಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಭೇದ ಇಷ್ಟೇ-ಸತ್ವ, ರಜ, ತಮ, ಕಾಲ ಮತ್ತು ಜೀವ ಇವುಗಳ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಿಂದಾಗಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅವಿಕಸಿತ, ಕೆಲವು ಅರ್ಧವಿಕಸಿತ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪೂರ್ಣ ವಿಕಸಿತ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗೋರಕ್ಷಮತದ ಪ್ರಥಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದರೆ ಬ್ರಹಾಂಡದಲ್ಲಿರುವುದೆಲ್ಲ ಪಿಂಡದಲ್ಲಿದೆ :-

ಬ್ರಹ್ಮಾಣ್ಡವರ್ತಿಯತ್ ಕಿಞ್ಚಿತ್, ತತ್ ಪಿಂಡೇಽಪ್ಯಸ್ತಿ ಸರ್ವಥಾ

-(ಸಿ.ಸಿ.ಸಂ., ೩-೨.)

ಈ ಪಿಂಡವು ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಸಂಸ್ಕರಣದಂತಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಶರೀರವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನಪಿಂಡವೆಂದು ತಿಳಿದು ಇದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಯಾವ ಯಾವ ಅಂಗದಲ್ಲಿ ಏನೇನು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಹೇಳಿದೆ. ಪಾತಾಳವೆಲ್ಲಿದೆ, ಸ್ವರ್ಗವೆಲ್ಲಿದೆ, ಸಾಧನಾ ಮಾರ್ಗದ ತೀರ್ಥಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಎಲ್ಲಿವೆ, ಗಂಧರ್ವ, ಯಕ್ಷ, ಕಿನ್ನರ, ಉರಗ, ಭೂತ, ಪಿಶಾಚಿಗಳ ನೆಲೆ ಎಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ.

ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಈ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣೀ ಶಕ್ತಿ ಕುಂಡಲಿನಿ. ಇದು ವಿಶ್ವ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪ್ತವಾದ ಮಹಾಕುಂಡಲಿನಿಯ ಪಿಂಡಗತ ರೂಪ ಅಷ್ಟೆ. ನಾಥಮಾರ್ಗ ಅದ್ವೈತವಾದಿ. ಆದರೆ ಶಂಕರಾದ್ವೈತಕ್ಕಿಂತ ತಮ್ಮದು ಭಿನ್ನವೆಂದು ತೋರಿಸಲು ಅವರು ತಮ್ಮನ್ನು 'ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದಿ' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ನಾಥತತ್ತ್ವ ದ್ವೈತ ಹಾಗೂ ಅದ್ವೈತಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಮೀರಿದ್ದು :-

"ಅದ್ವೈತಂ ಕೇಚಿದಿಚ್ಛಂತಿ ದ್ವೈತಮಿಚ್ಛಂತಿ ಚಾಪರೇ
ಸಮಂ ತತ್ತ್ವಂನ ವಿಂದಂತಿ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತವಿಲಕ್ಷಣಮ್
ಯದಿ ಸರ್ವಗತೋ ದೇವಃ ಸ್ಥಿರಃ ಪೂರ್ಣೋ ನಿರಂತರಃ
ಆಹೋ ಮಾಯಾಮಹಾಮೋಹೋ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತವಿಕಲ್ಪನಾ" ||

- (ಗೋರಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಂಗ್ರಹ, ಪು. ೧೧)

ಆದ್ಯ ಇಲ್ಲವೇ ಪ್ರಥಮ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಮೂಲಕ ಸೂಚಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಒಂದು ಉಪಾಧಿಯೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಂಖ್ಯೆಯಿಂದಲೂ ಸೂಚಿಸಲಾಗದು. ಅದು ಸಂಖ್ಯಾತೀತವಾದ ಅಖಂಡ ಜ್ಞಾನರೂಪಿಯಾದ ನಿರಂಜನ-ಶೂನ್ಯ. ಅದು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾ ಬ್ರಹ್ಮ ಇವೆರಡರಿಂದಲೂ ಅತೀವವಾದ ಅವಾಚ್ಯಪದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಆದ್ಯ ಎಂದೂ ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಮೊದಲ ಪಿಂಡ ಕೂಡ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೆ 'ಪರಪಿಂಡ' ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಆದ್ಯ ಪಿಂಡವೆಂದಲ್ಲ. ಶಕ್ತಿಯ ಸ್ಫೋಟದ ನಂತರ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಪಂಚ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಕ್ತಿಯೇ ನಿಜವಾಗಿ ಜಗತ್ಕರ್ತ್ರಿ, ಶಿವನಲ್ಲ. ಶಿವಜ್ಞೇಯ ಮಾತ್ರ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆದಿಕೃರ್ತೃತ್ವ ಶಿವನದು. ಶಕ್ತಿ ಅದರ ನಿರ್ವಾಹಿಕೆ ಮಾತ್ರ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಏಕೆ ಪ್ರಧಾನ ಕರ್ತ್ರಿ ಹಾಗೂ ಉಪಾಸ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ? ಜಗತ್ತಿನ ಮುಖ್ಯ ಕರ್ತ ಹಾಗೂ ನಿಯಂತ ಶಿವನೇ. ಶಕ್ತಿ ಆತನ ಸಹಾಯಕಿ ಅಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಹಾಯಕಿಯನ್ನು ಉಪಾಸ್ಯವೆಂದು ಏಕೆ ಕರೆದಿದೆ? ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದೆ : ಕ್ಷಿತಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಏನಾದರೂ ಕಾರಣವಿದ್ದೇ ತೀರಬೇಕು. ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಇವುಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಈ ಅನುಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ದೂರಗೊಳಿಸಲು ಶಿವ ಶಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಕೂಡ ಬ್ರಹ್ಮನ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯಿದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಮತ ವೇದಾಂತಿಗಳು, ಸಾಂಖ್ಯರು, ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನರಿಗಿಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಶ್ರುತಿ ಇತರ ಮತದಂತೆ ಸಾಧಕವಲ್ಲ. ವೇದ ಎರಡು ವಿಧ, ಸ್ಥೂಲ ಹಾಗೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮ. ಸ್ಥೂಲವೇದ ಯಜ್ಞಯಾಗಗಳ ವಿಧಾನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯೋಗಿಗಳಿಗೂ ಅದಕ್ಕೂ ಏನೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಾದುದು ಓಂಕಾರ. ಅದೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೇದ. ಪುಸ್ತಕೀಯ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಈ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಗೇಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅದ್ವೈತ ಮತಕ್ಕಿಂತಲೂ ನಾಥಮತ ಹಿರಿದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ.

ಈ ಪಂಥದ ಪ್ರಕಾರ ಮುಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ನಾಥಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಗೋರಕ್ಷೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಗೆ : ಅದ್ವೈತಕ್ಕೂ ಮೇಲೆ ಸದಾನಂದ ದೇವತೆ ಇದ್ದಾನೆ. ಎಂದರೆ ಅದ್ವೈತ ಭಾವವೇ ಕೊನೆಯಲ್ಲ, ಸದಾನಂದನ ಸ್ಥಿತಿ ಅದಕ್ಕೂ ಮೇಲಿದೆ. ಅದು ಬಾಹ್ಯಾಚರಣೆಗಳಿಂದ ದೊರಕದು. ಈ ಮತದ ಪ್ರಕಾರ ಶಕ್ತಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಶಿವ ಪಾಲನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕಾಲ ಸಂಹಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ನಾಥ ಮುಕ್ತಿ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ನಾಥನೇ ಏಕಮಾತ್ರ ಶುದ್ಧಾತ್ಮ, ಉಳಿದವರೆಲ್ಲ ಬದ್ಧ ಜೀವರು-ಶಿವನೂ ಬ್ರಹ್ಮನೂ ವಿಷ್ಣುವೂ ಕೂಡ. ಇವರು ದ್ವೈತಿಗಳಂತೆ ಕ್ರಿಯಾಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ, ಅದ್ವೈತಿಗಳಂತೆ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ದ್ವೈತವಾದಿಗಳ ಸ್ಥಾನ-ಕೈಲಾಸ ವೈಕುಂಠ ಮೊದಲಾದವು. ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳದ್ದು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ಥಿತಿ. ಯೋಗಿಗಳದ್ದು ನಿರ್ಗುಣ ಸ್ಥಾನ. ಆದರೆ ಬಂಧಮುಕ್ತಿರಹಿತ ರಾಜ ಪರಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದಿಗಳಾದ ಅವಧೂತರು

ನಿರ್ಗುಣ ಸಗುಣಗಳಿಂದ ಅತೀತರಾದ ಉಭಯಾತೀತ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾಥ ಸಗುಣ ನಿರ್ಗುಣ ಈ ಎರಡರಿಂದಲೂ ಅತೀತ, ಪರಾತ್ಪರ. ಈ ನಾಥ ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು, ಇಂದ್ರ, ಶಿವ, ವೇದ, ಯಜ್ಞ, ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ವಿಧಿ, ನಿಷೇಕ, ಜಲ, ಸ್ಥಲ, ವಾಯು, ದಿಕ್ಕು, ಕಾಲ ಈ ಎಲ್ಲವುಗಳಿಂದ ಅತೀತವಾದ ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಏಕಮಾತ್ರ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ.

ನ ಬ್ರಹ್ಮಾ ವಿಷ್ಣುರುದ್ರೌ ನ ಸುರಪತಿಸುರಾ ನೈವ ಪೃಥ್ವೀ ನ ಚಾಪೋ,
ನೈವಾಗ್ನಿರ್ನಾಪಿ ವಾಯುರ್ನ ಗಗನತಲಂ ನೋ ದಿಶೋ ನೈವ ಕಾಲಃ |
ನೋ ವೇದೋ ನೈವ ಯಜ್ಞ ನ ಚ ರವಿಶಶಿನೌ ನೋ ವಿಧಿರ್ನೈವ ಕಲ್ಪಃ
ಸ್ವಜ್ಯೋತಿಃ ಸತ್ಯಮೇಕಂ ಜಯತಿ ತವ ಪದಂ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತೇ ||

ಸಿದ್ಧಸಿದ್ಧಾಂತ ಪದ್ಧತಿ

ನಾಥಪಂಥದ ಮಹಾನ್ ಸಂಘಟಕ ಗೋರಕ್ಷನಾಥನೆಂದು ನಾವು ಮೇಲೆ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಗೋರಕ್ಷನಾಥ ತನ್ನ ಯುಗದ ಅತ್ಯಂತ ಹಿರಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಖಂಡ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ತರುವಾಯ ಇಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಬೇರೊಬ್ಬನಿಲ್ಲ. ಭರತವರ್ಷದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಂತಗಳಲ್ಲೂ ಒಂದಿಲ್ಲ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೋರಕ್ಷನಾಥನ ಪ್ರಭಾವ ಮುದ್ರೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಾಮಾಚಾರದ ಕೆಸರಿನಿಂದ ಮೇಲೆತ್ತಿದ ಮಹಾಪುರುಷ ಈತ. ಆತನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಧರ್ಮಗುರುವಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ಚಾರಿತ್ರ್ಯ ಸ್ಫಟಿಕದಂತೆ ಉಜ್ವಲ, ಭಾವಾವೇಶಗಳಿಂದ ಅನಾವಿಲವಾದುದು ಆತನ ಬುದ್ಧಿ. ಶುದ್ಧ ಜೀವನ, ಸಾತ್ವಿಕ ವೃತ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅಖಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯೆಯ ದೀಪವನ್ನು ಬೆಳಗಿದ ಈ ಮಹಾಪುರುಷ ಭಕ್ತಿಯೊಡನೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಸೆಣಸಿದ ಅಪ್ರತಿಮವೀರ. ಇಂಥ ಮಹಾ ಪುರುಷನ ಬದುಕು, ದೇಶ ಕಾಲಗಳ ಮೇಲೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಪವಾಡದ ಪೊದೆ ಬೆಳೆದಿದೆ; ದಂತಕಥೆಗಳ, ಕಿಂವದಂತಿಗಳ ಶಲಭೆ ಮುಸುಕಿದೆ. ಈತನ ಬಗೆಗೆ ಬೇರೊಂದು ಲೇಖನವನ್ನೇ ಬರೆದಿರುವುದರಿಂದ ಈತನಿಗೂ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೂ ಇರುವ ನಂಟಿನ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ :

ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರನಾಥ ಮತ್ತು ಆತನ ಶಿಷ್ಯ ಗೋರಖನಾಥ ಇವರ ದೇಶಕಾಲಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ದಂತಕಥೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ತುಂಬ ಗೋಜಿಕೊಂಡಿವೆ. ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಾಶ್ಮೀರೀ ಆಚಾರ್ಯ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ತನ್ನ 'ತಂತ್ರಾಲೋಕ'ದಲ್ಲಿ 'ಮಚ್ಛಂದವಿಭು'ವಿಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಮಚ್ಛಂದವಿಭು ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರನಾಥನೇ ಎಂಬುದು ಖಚಿತ. ಮತ್ಸ್ಯೇದ್ರನಾಥ ಬರೆದ 'ಕಾಲಜ್ಞಾನ ನಿರ್ಣಯ'ದಲ್ಲಿ ಆತನನ್ನು 'ಮಚ್ಛಂದನಾಥ' ಎಂದೂ ಕರೆದಿದೆ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಕ್ರಿ.ಶ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆ ಮತ್ತು ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿದ್ದನೆಂದು ತಿಳಿದು ಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರನಾಥ ಆತನಿಗಿಂತ ಸಾಕಷ್ಟು ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಿರಬೇಕು. ಡಾ. ಹಜಾರೀಪ್ರಸಾದ್ ದ್ವಿವೇದಿಯವರು ತಮ್ಮ 'ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯ'

ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರನಾಥ ಕ್ರಿ.ಶ. ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದನೆಂದು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತನ ಸಮಕಾಲೀನರಾದ ಗೋರಖನಾಥ, ಕೃಷ್ಣಪಾಗ, ಜಾಲಂಧರನಾಥ ಮೊದಲಾದವರೂ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಕೃಷ್ಣಪಾದ ಕರ್ಣಾಟಕದವನೆಂದು ಟಿಬೆಟ್ ಪರಂಪರೆಯೊಂದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮಹಾಪಾಂಡಿತ ರಾಹುಲ ಸಾಂಕೃತ್ಯಾಯನರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಗೋರಕ್ಷನಾಥ' ಕರ್ಣಾಟಕದವನಿದ್ದಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳಿವೆ. 'ಯೋಗಿಸಂಪ್ರದಾಯಾವಿಷ್ಕೃತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಗೋರಕ್ಷನಾಥ ಗೋದಾವರೀ ತೀರದ ಚಂದ್ರಗಿರಿಯಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ನೇಪಾಳದ ದರ್ಬಾರ್ ಲೈಬ್ರೆರಿಯಲ್ಲಿ 'ಗೋರಕ್ಷಸಹಸ್ರನಾಮಸ್ತೋತ್ರ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವೊಂದಿದೆ. ಅದರ ಶ್ಲೋಕವೊಂದು ಹೀಗಿದೆ:-

ಅಸ್ತಿ ಯಾಮ್ಯಾಂ ದಿಶಿ ಕಶ್ಚಿದ್ದೇಶಃ ಬಡವಸಂಜ್ಞಕಃ |
ತತ್ರಾಜನಿ ಮಹಾಬುದ್ಧಿರ್ಮಹಾಮಂತ್ರಪ್ರಸಾದತಃ |

ಅರ್ಥಾತ್ ದಕ್ಷಿಣದಿಶೆಯಲ್ಲಿ 'ಬಡವ' ಎಂಬ ದೇಶವೊಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮಹಾಮಂತ್ರದ ಮಹಾಬುದ್ಧಿಶಾಲಿಯಾದ ಗೋರಕ್ಷನಾಥ ಜನಿಸಿದ. ಈ 'ಬಡವ' ಶಬ್ದ 'ಬಡಗ' (ಬಡಗು) ಶಬ್ದದ ರೂಪಾಂತರ ಅಷ್ಟೆ. ಎಂದರೆ ಗೋರಕ್ಷನಾಥನ ಜನನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗೋದಾವರೀ ತೀರವೂ ಬಡಗನಾಡಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿ ಆತ ಜನಿಸಿದ್ದಿರಬೇಕು.

ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಾದ ಶ್ರೀ ದೇಸಾಯಿ ಪಾಂಡುರಂಗರಾಯರು ಗೋರಖನಾಥನ ಮೊದಲ ಹೆಸರು ಕವ್ವರ ದೇವನೆಂದೂ ಆತನು ಬಲ್ಲಾಳ ವಂಶೀಯ ಕ್ಷತ್ರಿಯನೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. (ಶಿವಾನುಭವ-೧೯೪೨-ಪು. ೧೯೯) ಅದೇ ಪತ್ರಿಕೆಯ ೧೯೪೪ ರ ಮಾರ್ಚ್, ಏಪ್ರಿಲ್ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ 'ಶಿವಶರಣರ ಚರಿತ್ರೆಗಳು' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಶೀ ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರು ವಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪಟ್ಟದಕಲ್ಲು ಎಂಬ ಗ್ರಾಮವು ಗೋರಕ್ಷನ ಜನ್ಮ ಸ್ಥಳವೆಂದೂ ಅವನು ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ರಾಜನೊಬ್ಬನ ಗೋವುಗಳನ್ನು ಕಾಯುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದನೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ 'ಗೋರಕ್ಷ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು ಎಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ದಿವಂಗತ ಶ್ರೀ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರು "ಧರ್ಮಸ್ಥಳದ ಶಿವಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಮಂಜುನಾಥ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಹೇಗೆ ಬಂತು?" ಎಂಬತಮ್ಮ ವಿದ್ವತ್ಪೂರ್ಣ ಲೇಖನವೊಂದರಲ್ಲಿ (ಶ್ರೀ ಮಂಜಯ್ಯ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿದ 'ಸಮರ್ಪಣೆ' ಗ್ರಂಥ-ಪು. ೬) ಮಂಗಳೂರಿನ ಕದರಿಕಾ ಎಂಬ ಬೌದ್ಧವಿಹಾರವನ್ನು ನಾಥಪಂಥದ ಮಠವನ್ನಾಗಿ ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರನಾಥನು ಪರಿವರ್ತಿಸಿದನು, ಅಲ್ಲಿಯ ಮಂಜುಶ್ರೀ ದೇವಾಲಯವೇ ಮಂಜುನಾಥ ದೇವಾಲಯವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಯಿತು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತ

ವಿರುವ ಐತಿಹ್ಯವೂ ಇದನ್ನೇ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಕದಿರೆಯೇ ಅಲ್ಲ, ಪುತ್ತೂರು ತಾಲ್ಲೂಕು ವಿಟ್ಲದಲ್ಲಿಯೂ ನಾಥಪಂಥದ ಮಠವಿದೆ.

ನಾಥ ಸಿದ್ಧರ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಸಂತರಾದ ರೇವಣಸಿದ್ಧ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುದೇವರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ನಾವು ಮೇಲೆ ನೋಡಿದೆವು.

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೇಡಕೀಹಾಳ, ಕಪ್ಪತಗುಡ್ಡ ಮೊದಲಾದ ಕಡೆ ನಾಥರ ಅವಶೇಷಗಳಿವೆ. ಮೈಸೂರಿನ ಕೃಷ್ಣರಾಜನಗರದ ಬಳಿ ಇರುವ ಕಪ್ಪಡಿಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ನಾಥಪಂಥದ ಮಠವಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಈ ನಾಥಪಂಥವು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಚ್ಚಳವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಮುಂದೆ ಇದರ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ವೀರಶೈವದಲ್ಲಿ ಜೀರ್ಣವಾದವು.

ಹಠಯೋಗ ಪ್ರದೀಪಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಅಲ್ಲಮಃ ಪ್ರಭುದೇವಶ್ಚ' ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನ ಹೆಸರು ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ವೀರಶೈವಾಗ್ರಣಿಯಾದ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವು ಈ ಹಠಯೋಗಿಗಳ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಗಣ್ಯರಾಗಿದ್ದರೆಂದು ವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ರೇವಣಸಿದ್ಧ, ಮರುಳಸಿದ್ಧ, ಸಿದ್ಧರಾಮ ಮೊದಲಾದ ಹೆಸರುಗಳು ಅವರ ಪೂರ್ವಭಿತ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಹರಿಹರನು 'ರೇವಣ ಸಿದ್ಧೇಶ್ವರ ರಗಳೆ'ಯಲ್ಲಿ ರೇವಣಸಿದ್ಧನನ್ನು ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ :-

ನಿರುಪಮಸಿದ್ಧನಪ್ರತಿಮಸಿದ್ಧನಚಿಂತಿತಸಿದ್ಧನುತ್ತಮಾ
ವರಣಸಿದ್ಧನತಿಕಾರಣಸಿದ್ಧನಶೇಷಮಂ ಸಮು
ದ್ಧರಿಸುವ ಸಿದ್ಧನಾತ್ಮ ನಿಜಸಿದ್ಧನನೂನ ಪರಾಪರೈಕ ವಿ -
ಸ್ತರಕರ ಸಿದ್ಧನೊಪ್ಪಿದನಿಳಾತಳದೊಳ್ ಸಲೆ ಸಿದ್ಧರೇವಣ

(ರೇವಣಸಿದ್ಧೇಶ್ವರ ರಗಳೆ, ಸ್ಥಲ, ೪-೧)

ಅಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ ಆತನನ್ನು ಮಹಾಸಿದ್ಧ, ಸಿದ್ಧರ ದೇವ, ಸಿದ್ಧಕುಲಚಕ್ರವರ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಕವಿ ಸ್ತುತಿಸಿದ್ದಾನೆ. "ಕಂಥೆಯ ಕಮನೀಯ ರೂಪಂ, ವಜ್ರಕುಂಡಲದ ವಜ್ರಧರಂ, ಲಾಕುಳದ ಲೋಕೈಕಬಂಧು, ಮೆಟ್ಟಿರ್ದ ಪಾವುಗೆಯ ಕಟ್ಟಧಿಕಂ, ಕೋವಣದ ಭಾವುಕಂ" ಮೊದಲಾದ ವರ್ಣನೆಗಳಿಂದ ಆತನ ವೇಷಭೂಷಣಗಳ ಮೇಲೂ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ. ಇದರಿಂದ ಆತ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಮತದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತನಾಗಿದ್ದನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ವೀರಶೈವ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರೇವಣಸಿದ್ಧ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುದೇವರ ಜೀವನ ನಿರೂಪಕ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇವರಿಗೂ ಗೋರಕ್ಷನಾಥನಿಗೂ ನಡೆದ ದ್ವಂದ್ವದ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು :

ಗೋರಕ್ಷನು ಸಿದ್ಧ ವಿದ್ಯೆಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ಕೊಲ್ಲಾಪುರಕ್ಕೆ ಬಂದು ಅಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದನು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ರೇವಣಸಿದ್ಧೇಶ್ವರನು ಮಂಗಳವಾಡದಲ್ಲಿ ಬಿಜ್ಜಳನ

ಓಲಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದನು. ಅವನು ಕೊಲ್ಲಾಪುರಕ್ಕೆ ಬಂದನು. ಅವನು ಗೋರಕ್ಷನ ಮನೆಗೆ ಬಂದು ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡಿದಾಗ ಗೋರಕ್ಷನು ಗರ್ವದಿಂದ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿದ್ದ ಚಿಕ್ಕಲಕ್ಕಾದೇವಿಯ ಕೈಯಿಂದ ಅವನ ಜೋಳಿಗೆಗೆ ಒಂದು ಉಕ್ಕಿನ ಕಠಾರಿಯನ್ನು ನೀಡಿಸಿದನು. ಆಗ ರೇವಣಸಿದ್ಧೇಶ್ವರನು ಸಿಟ್ಟಿನಿಂದ ತನ್ನ ನೊಸಲುಗಣ್ಣನ್ನು ತೆಗೆಯಲು ಆ ಕಠಾರಿ ಕರಗಿ ನೀರಾಯಿತು. ಆ ನೀರನ್ನೇ ಅವನು ಕುಡಿದುಬಿಟ್ಟನು. ಆಗ ಆ ಕಠಾರಿಯು ಗೋರಕ್ಷನ ಎದೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ಅವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ನೋವನ್ನು ತಂದಿತು. ಆಗ ಅವನ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಹೆಂಡತಿಯಾದ ಹಿರಿಯ ಲಕ್ಕಾದೇವಿಯು ಕೊಲ್ಲಾಪುರದ ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಿಗೆ ಮೊರೆಯಿಡಲು ಅವಳು ರೇವಣಸಿದ್ಧನಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಗೋರಕ್ಷನನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಅದರಂತೆ ರೇವಣಸಿದ್ಧನು ಗೋರಕ್ಷನನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿ ಅವನ ಕಡೆಯಿಂದ ಕಠಾರಿಯನ್ನು ಉಗುಳಿಸಿದನು. ಅನಂತರ ರೇವಣನು ಕೊಲ್ಲಾಪುರದಿಂದ ಕಾಶಿಗೆ ಹೋದನು.

ಹೀಗೆ ಗೋರಕ್ಷನು ರೇವಣಸಿದ್ಧನಿಂದ ಗರ್ವಭಂಗಿತನಾಗಲು ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ತಾನು ವಜ್ರಕಾಯನಾಗಬೇಕೆಂದು ಶ್ರೀಶೈಲಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಉಗ್ರವಾಗಿ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಿ ವಜ್ರಕಾಯವನ್ನು ಪಡೆದನು. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ಅವನು ಮೊದಲಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಅಹಂಕಾರಿಯಾದನು. ಹೀಗಿರಲು ಸಿದ್ಧಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವು ಶ್ರೀಶೈಲಕ್ಕೆ ಬರಲು ಅಲ್ಲಿ ಮದಾಂಧನಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಗೋರಕ್ಷನನ್ನು ಕಂಡನು. ಆಗ ಅವರೀರ್ವರಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಸಂಭಾಷಣೆ ನಡೆಯಿತು.

ಗೋರಕ್ಷ - ನೀನಾರು?
ಪ್ರಭುದೇವ - ನಾನು ಪ್ರಭುದೇವ
ಗೋ - ನೀನು ದೇವರೆ? ಅದು ಹೇಗೆ?
ಪ್ರ - ಒಂದು ಎರಡಾಗುತ್ತದೆ, ಎರಡು ಒಂದಾಗುತ್ತದೆ.
ಗೋ - ಒಂದು ಎರಡಾದುದು ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ, ಆದರೆ ಎರಡು ಒಂದಾದುದ ಕಾಣೆನು
ಪ್ರ - ಇಗೋ ಇದು ನನ್ನ ಕರಸ್ಥಲದ ಲಿಂಗವು
ಇದು ನನ್ನ ಅಂಗದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ ನೋಡು

ಪ್ರಭುದೇವ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿ ತನ್ನ ಇಷ್ಟಲಿಂಗವನ್ನು ತನ್ನ ಪ್ರಾಣ ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ತೋರಲು ಆಗ ಗೋರಕ್ಷ - "ನಿನ್ನ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಕಂಡೆನು. ಆದರೆ ನನ್ನ ವಜ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ನೋಡು." - ಹೀಗೆ ಹೇಳಿ ಅವನು ತನ್ನ ಕೈಯಲ್ಲಿದ್ದ ಚಂದ್ರಾಯುಧವನ್ನು ಪ್ರಭುದೇವನ ಕೈಗೆ ಕೊಟ್ಟು ತನ್ನನ್ನು ಹೊಡೆಯುವಂತೆ ಹೇಳಿದನು. ಅದರಂತೆ ಪ್ರಭುದೇವ ಗೋರಕ್ಷನಿಗೆ ಹೊಡೆಯಲು ಅವನ ಶರೀರದಿಂದ ಖಣಿಲನೆ ಶಬ್ದ ಹೊರಟು ಅದರಿಂದ ಕಿಡಿಗಳು ಉದುರಿದವು. ಅವನ ದೇಹಕ್ಕೆ ಏನೂ ಅಪಾಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ಪ್ರಭುದೇವ ಹೇಳಿದ - "ನಿನ್ನ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ನಾನು ಕಂಡೆ. ಆದರೆ ಇದೇತರ ಸಿದ್ಧಿ? ಸುಡು. ಹೀಗೆ ದೇಹ ಗಟ್ಟಿಯಾದಷ್ಟೂ ಭವಕ್ಕೆ ಒಳಗು. ಗೋರಕ್ಷ, ಇನ್ನು ನನ್ನ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ನೋಡು. ಇಗೋ ನಿನ್ನ ಚಂದ್ರಾಯುಧದಿಂದ ಈಗ ನೀನು ನನ್ನನ್ನು ಹೊಡೆ."

ಅದರಂತೆ ಗೋರಕ್ಷನು ಪ್ರಭುದೇವನನ್ನು ಹೊಡೆಯಲು ಅದು ಆತನಿಗೆ ಬಯಲನ್ನು ಹೊಡೆದಂತಾಯಿತು. ಅದರಿಂದ ಚಕಿತನಾಗಿ ಗೋರಕ್ಷ ಹೇಳಿದ, "ನಿನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ನನ್ನದಕ್ಕಿಂತ ಹಿರಿದು." ಅನಂತರ ಗೋರಕ್ಷ ಪ್ರಭುದೇವನ ಶಿಷ್ಯನಾಗಿ ಆತನಿಂದ ವೀರಶೈವ ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆದ. "ಗೋರಕ್ಷ ಪಾಲಿತ ಸಿದ್ಧ ಸೋಮನಾಥ' ಎಂಬ ಅಂಕಿತದಲ್ಲಿ ಈ ಗೋರಕ್ಷನಾಥ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ.

ಈ ಕಥೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಗೋರಕ್ಷನಾಥನು ರೇವಣಸಿದ್ಧ ಹಾಗೂ ಪ್ರಭುದೇವರ ಸಮಕಾಲೀನನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಅನಿಮಿಷಯ್ಯನಿಂದ ಲಿಂಗ ದೊರೆಯಿತು. ಈ ಅನಿಮಿಷಯ್ಯನೇ ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರನಾಥ ಎಂದು ಶ್ರೀ ಪಾಂಡುರಂಗ ದೇಸಾಯಿ ಮತ್ತು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಮೇಲೆ ನೋಡಿದಂತೆ ಅಭಿನವ ಗುಪ್ತನಿಂದ ಸ್ತುತನಾದ ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರನಾಥ ಮತ್ತು ಆತನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿಷ್ಯ ಗೋರಕ್ಷನಾಥ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು, ಇಲ್ಲವೇ ರೇವಣಸಿದ್ಧನ ಸಮಕಾಲೀನರಾಗರು. ಅವರಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವವರ್ತಿಗಳು. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಗೋರಕ್ಷ ಯಾರು? ಈ ನಾಥಪಂಥದ ಅನುಯಾಯಿಯಾದ ಪರವರ್ತೀ ಸಿದ್ಧನಿರಬೇಕು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಪೀಠದಲ್ಲಿ ಕೂಡುವವರೆಲ್ಲ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಗೋರಕ್ಷ ಮತಾನುಯಾಯಿ ಗೋರಕ್ಷನೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಬಸವಾದಿ ಪ್ರಮಥರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾಥಪಂಥ ಕನ್ನಡನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಚಲಿತವಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅನಂತರ ಅದು ವೀರಶೈವದ ಮುಂದೆ ನಿಲ್ಲಲಾರದೆ ಮೂಲೆ ಗುಂಪಾಯಿತು. ಸುಡುಗಾಡು ಸಿದ್ಧರೆಂಬ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ನಿಮ್ನ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಥದ ವಿಕೃತಾವಶೇಷವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅನಂತರವೂ ಕೂಡ ಅದು ಉಸಿರಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ರತ್ನಾಕರನ ಮೇಲೆ ನಾಥ ಪಂಥದ ಪ್ರಭಾವ ಹೇರಳವಾಗಿದೆ. ವೀರಶೈವ ಮತ ನಾಥ ಪಂಥದ ಹಲವಾರು ತತ್ವಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳಿಗೂ ಗೋರಖನಾಥನ ಹಿಂದೀ ವಾಣಿಗೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಾಮ್ಯವಿದೆ. ಈ ರೀತಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಶೈವರೂಪ ಕೊಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಸದಾಚಾರ ಯೋಗ ಮತ್ತು ಸ್ವಾನುಭೂತಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿ ಹಿಂದೂಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಕಾಯಕಲ್ಪ ನೀಡಿದ ಮಹಾಪಂಥ, ನಾಥಪಂಥ. ನಾಥಪಂಥವಿಲ್ಲದ ಭಾರತದ ಮೂಲೆಯಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ಅದರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕದ ಧರ್ಮ ಪಂಥಗಳೂ ವಿರಳ. ಹಿಂದಿಯಲ್ಲಿ ನಾಥಪಂಥೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಕಷ್ಟಿದೆ. ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಧರ್ಮ ಪಂಥಗಳು ಹಾಗೂ ನಾಥಪಂಥ ಇವುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ಬಗೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

೯

# ಸೂಫಿಗಳು ಮತ್ತು ಸೂಫಿ ಅನುಭಾವ

**ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ**

## ಯಾರು ಸೂಫಿಗಳು?

**ಕ**ನ್ನಡ ಕತೆಗಾರ ಫಕೀರ್ ಮುಹಮದ್ ಕಟ್ಪಾಡಿ, ಒಮ್ಮೆ ಗುಲಬರ್ಗೆಯ ಬಂದೇನವಾಜ ದರಗಾದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಸೂಫಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜತೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾ "ನೀವು ಸುನ್ನಿ ಅಥವಾ ಷಿಯಾ ಯಾವ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು" ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆತ ಕೊಡುವ ಉತ್ತರ ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿದೆ. "ನಾವು ಹಿಂದುಗಳೂ ಅಲ್ಲ ಮುಸ್ಲಿಮರೂ ಅಲ್ಲ, ಸೂಫಿಗಳು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಸುನ್ನಿ ಷಿಯಾ ಆಗುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ?"; ಕಾವೇರಿ ತೀರದಲ್ಲಿರುವ ಎಡತೊರೆಯ ಖಾದರಲಿಂಗನ ದರಗಾದಲ್ಲಿ, ನಾನು ಭೇಟಿ ಮಾಡಿದ ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಸೂಫಿ, ಲಿಯಾಕತ್ ಹುಸೇನ್ ಶಾ ಕೂಡ, ತಮ್ಮನ್ನು 'ಮುಸಲ್ಮಾನ್ ನಹಿ, ಸೂಫಿ ಹ್ಞೂಂ' ಎಂದೇ ಬಣ್ಣಿಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ಉತ್ತರಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯವೊಂದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. ಆ ಸತ್ಯವೆಂದರೆ-ಸೂಫಿಸಂ ಮೂಲತಃ ಒಂದು ತತ್ವವಾಗಿದೆ, ಅನುಭಾವ ಪಂಥವಾಗಿದೆ. ಅದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮ ಅಲ್ಲ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸೂಫಿಪಂಥವನ್ನು ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಅನುಭಾವಿ ಶಾಖೆ ಎಂದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ ಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. ಸೂಫೀವಾದಕ್ಕೂ ಇಸ್ಲಾಮ್ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲವೆಂತಲ್ಲ, ಇದೆ. ಅದೊಂದು ವಿಚಿತ್ರ ಸಂಬಂಧ. ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ಅನುಭಾವಿ ಪಂಥಗಳಿರುವಂತೆ, ಸೂಫಿಪಂಥವು ಮಧ್ಯ ಏಶಿಯಾದ ಇಸ್ಲಾಮೀ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಒಂದು ದರ್ಶನ. ಆದರೂ ಸೂಫಿಪಂಥವನ್ನು 'ಇಸ್ಲಾಮಿನ ಅನುಭಾವಿ ಧಾರೆ' ಎಂದರೆ, ಸೂಫಿ ಅನುಭಾವಿ ಕವಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು 'ಇಸ್ಲಾಮ್ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರು' ಎಂದರೆ, ಹೆಚ್ಚಿನದೇನನ್ನೂ ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಥಸಿದ್ಧರು 'ಹಿಂದೂ' ಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು, ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು 'ವೀರಶೈವ' ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು, ಶರೀಫನು 'ಮುಸ್ಲಿಂ' ಸಂತಕವಿ- ಎಂದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಇಸ್ಲಾಂ ಎಂದು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಮಂಡಿ ಸುತ್ತಿದ್ದರೊ, ಆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಲೂ ಬದುಕುತ್ತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸೂಫಿಗಳು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೆ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದವು ಅವರನ್ನು

'ಧರ್ಮವಿರೋಧಿ'ಗಳೆಂದು ಆರೋಪಿಸುತ್ತ ಶಿಕ್ಷಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಬಿಜಾಪುರದ ಅಮೀನುದ್ದೀನ್, ಗೋಗಿಯ ಮಹಮದ್ ಬಹ್ರಿ ಹೀಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಣೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸೂಫಿಗಳು. ಆಧುನಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ಸೂಫಿ 'ತಸವ್ವುಫ್' (ಅನುಭಾವ) ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಸ್ಲಾಮ್ ವಿರೋಧಿ ಎಂದು ಮುಲಾಜಿಲ್ಲದೆ ಘೋಷಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸೂಫಿ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಮನ್ನು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುವ ಧರ್ಮಭೀರುಗಳು, ಧರ್ಮಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುವ ಮಿಶನರಿಗಳು, ಧರ್ಮರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಶಸ್ತ್ರಧಾರಿಗಳಾದವರು ಇಲ್ಲವೆಂತಲ್ಲ. ಆದರೆ ತಸವ್ವುಫ್ ಅನುಸರಿಸುವ ಸೂಫಿಗಳು ಮಾತ್ರ, ಸಾಂಸ್ಥಿಕಧರ್ಮ ಹೇಳುವ ಕಂದಾಚಾರಿಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಬದುಕಿದವರು. ಅದು ಎಳೆದ ಗೆರೆಯನ್ನು ದಾಟಿಹೋಗಿ, ಚಿಂತನೆ ಕಾವ್ಯ ಸಂಗೀತ ಚಿತ್ರಕಲೆ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸೃಜನಶೀಲ ಫಲಗಳನ್ನು ಮನುಕುಲಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟವರು. ಗೆರೆಯನ್ನು ದಾಟಿದಕ್ಕಾಗಿ ಬಾಗ್ದಾದಿನ ಮನ್ಸೂರ್ ಅಲ್‌ಹಲ್ಲಾಜನಂತಹದವರು ತೆತ್ತಬೆಲೆ, ಸೂಫಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಹುಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸಲು ಪ್ರೇರಕವಾಯಿತು.

### ಹಲವು ನದಿಗಳ ನೀರಾಗಿ ಸೂಫಿವಾದ

ಸನಾತನ ಇಸ್ಲಾಮ್ ಜತೆಗೆ ಸೂಫಿಸಂ ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡಲು ಹಲವು ಮೂಲಭೂತ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಸೂಫಿ ಅನುಭಾವವು ಒಂದು ತತ್ವವಾಗಿ ಇಸ್ಲಾಮಿಗಿಂತ ಮೊದಲೇ ಅರಬಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿತ್ತು. ಈ ಅರಬ್ ರಹಸ್ಯವಾದದ ಮೇಲೆ, ಸೂಫೀ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ 'ಫಲಾತೂನ್' ಎಂದು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಪ್ಲೇಟೋ ಗಾಢಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದನು. ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಸೋಫಿಸ್ಟರಿಂದ ಸೂಫಿ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಬಂದಿತೆಂಬ ವಾದವೇ ಇದೆ. ಈ ಸಂಗತಿ, ಗ್ರೀಕರ-ಅರಬರ ನಡುವಣ ತತ್ವದರ್ಶನಗಳ ಕೊಳುಕೊಡೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸೂಫಿಗಳು, ಗ್ರೀಕ್ ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ, ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ಕವಿಗಳೂ ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಕವಿಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಉಮರಖಯ್ಯಾಮ್ ಇಂತಹವನು. ಅವನು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನೂ ಜ್ಯಾಮಿತಿ ತಜ್ಞನೂ ವೈದ್ಯನೂ ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನೂ ಆಗಿದ್ದನು. ಆದಿಮ ಸೂಫಿಗಳು ಕ್ರೈಸ್ತ ಸುವಾರ್ತೆಗಳಿಂದಲೂ ಇರಾನಿನ ಜರತುಷ್ಟನಿಂದಲೂ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಇಸ್ಲಾಮ್ ಬಂದ ಬಳಿಕ ಅವರಿಗೆ ಮಹತ್ಮದ್ ಪೈಗಂಬರ್ ಚೈತನ್ಯವೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ನಂತರ ಸೂಫಿಸಂ ಚಿಲುಮೆಯ ಗರ್ಭಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿ ಒಳಜಲ ಒದಗಿಸಿದ್ದು ಭಾರತ; ಇಲ್ಲಿನ ಉಪನಿಷತ್ತು, ಅದ್ವೈತ ದರ್ಶನ, ಯೋಗ ಫಿಲಾಸಫಿಗಳು. ಅದರಲ್ಲೂ ಸೂಫಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿರಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಮಠದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೌದ್ಧ ಹಾಗೂ ಕ್ರೈಸ್ತ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಿಂದ ಬಂದವು. ಇಸ್ಲಾಮಿಕ್ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಅಬ್ಬಾಸ್ ಅಹಮದ್ ಶೂಸ್ತ್ರಿ ಹೇಳುವಂತೆ, ಆದಿಮಸೂಫಿಗಳು ಬೌದ್ಧಸಿದ್ಧರ ಜತೆ ಸಂವಾದ ಹೊಂದಿದ್ದರು.[೨೬] ಬಹುಹಿಂದೆಯೆ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ಕಾಬೂಲ್ ಕಂದಹಾರಗಳನ್ನು ದಾಟಿಹೋಗಿತ್ತು ಮತ್ತು 'ನಾಥಪಂಥ'ದ ಕೇಂದ್ರಗಳೂ ಈ

ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿದ್ದವಷ್ಟೆ. ಈ ದಾರಿಯ ಮೂಲಕ ಪರ್ಶಿಯಾದ ಸೂಫಿಗಳು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದು ಹೋಗುವುದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಸೂಫಿ ದಾರ್ಶನಿಕ ಹಲ್ಲಾಜನು ಅದ್ವೈತ ಫಿಲಾಸಫಿಯ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದಿದ್ದು ತನ್ನ ಭಾರತ ಭೇಟಿಯಲ್ಲೆ. ಗ್ರೀಸ್ ಇರಾನು ಭಾರತ ಅಪಘಾನಿಸ್ತಾನ ಇವೆಲ್ಲ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಾಗುವ ಮುಂಚೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಗಡಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಬೇರೆ. ಮೂಲತಃ ಸಂಚಾರಿಗಳಾದ ಬೌದ್ಧಭಿಕ್ಷುಗಳು ಸೂಫಿಗಳು ನಾಥಸಿದ್ಧರು ಮಾಡಿರಬಹುದಾದ ಸುತ್ತಾಟ ಹಾಗೂ ಪಡೆದಿರಬಹುದಾದ ಪ್ರಭಾವ, ಸಮಕಾಲೀನ ಧಾರ್ಮಿಕ-ರಾಜಕೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಚಿತ್ರ ಅನಿಸುತ್ತವೆ. ಗುರುವನ್ನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಡುಕತ್ತ ಅವರು ಮಹಾ ತಿರುಗಾಟಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಳೆಯಮಲ್ಲೇಶ ಬೇಳೆಯೊಡೆಯರು ಮಕ್ಕಾಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು, ಬಾಗ್ದಾದಿನ ಸೂಫಿಯೊಬ್ಬ ಬಿಜಾಪುರಕ್ಕೆ ಬರುವುದು, ಟಿಬೇಟಿನ ಗೋರಖ ನಾಥನು ಶ್ರೀಶೈಲ ಕದ್ರಿಗಳಿಗೆ ಬರುವುದು - ಇವೆಲ್ಲ ಕಡಲಮೀನು ಖಂಡಾಂತರ ಗಳಲ್ಲಿ ತಿರುಗುವಷ್ಟು ಸಹಜ ಸಂಚಾರಗಳಾಗಿದ್ದವು.

ಇಂತು ಸೂಫಿವಾದವು, ಹಲವು ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ನದಿಯಂತೆ, ಹಲವು ದೇಶಗಳ ಹಲವು ಕಾಲದ ಹಲವು ಪಂಥಗಳ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ನಾಥ ಮುಂತಾದ ಯೋಗಪಂಥಗಳು ತುಂಬಿದ್ದ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ, ಸೂಫಿಗಳಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ನಾವು ಹೊಸ ತಾಣಕ್ಕೆ ಬಂದೆವು' ಎಂದು ಬಹುಶಃ ಅನ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ. 'ಭಕ್ತಪಂಥಿಯರು' ಎಂದು ದುಂಡಾಗಿ ಕರೆಯಲಾಗುವ ಮಹಾನುಭಾವ ವಾರಕರಿ ಚೈತನ್ಯ ಕಬೀರ ಪಂಥಗಳ ಅನುಭಾವಿಗಳಿಗೂ 'ಸೂಫಿ'ಗಳು ಹೊರಗಿನವರು ಅನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಸೂಫಿಗಳು ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ನೆನೆಯುವುದು, ಫಕೀರೇಶನು ಅಮೀನನ ಶಿಷ್ಯನಾಗುವುದು, ಮಡಿವಾಳಪ್ಪನಿಗೆ ಮೋಟ್ನಳ್ಳಿ ಹಸನಸಾಬನು ಶಿಷ್ಯನಾಗುವುದು - ಇವೆಲ್ಲ ಯಾಕೆ ವಿಚಿತ್ರವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ತನಗೆತಾನೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

**'ಸೂಫಿ' ಎಂಬ ಶಬುದವು**

ಈ ಶಬ್ದದ ಮೂಲಶೋಧನೆ ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಸೂಫಿ ಎಂದರೆ ಅನುಭಾವಿ, ಸಿದ್ಧ ಎಂದರ್ಥವಾದರೆ ಸಾಕು. ಆದರೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಶಬ್ದದ ಮೂಲ ಕುರಿತು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ತಲೆಕೆಡೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಗ್ರೀಕಿನ 'ಸೋಫಿಯಾ' (=ಜ್ಞಾನ)ದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಅರಬ್ಬಿಯ 'ಸುಫ್ಫಾ' (=ಜಗುಲಿ) 'ಸೂಫ್' (= ಉಣ್ಣೆ) ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳವರೆಗೆ ಜಾಲಾಡಿ, ಸೂಫಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದಿಮ ಸೂಫಿಗಳು ಮದೀನಾ ಮಸೀದಿಯ ಜಗುಲಿಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರು, ಉಣ್ಣೆಯ ನಿಲುವಂಗಿ ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಿವರಣೆಗಳಿಂದ ಆದಿಮ ಸೂಫಿನಂತರ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳು ಹೊಳೆದಾವು. ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ನಂತರದಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಉದಾ : ಸೂಫಿಗಳು ಉಣ್ಣೆಯ ಕಂಬಳಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ಬಿಳಿ ಗುದಡಿಯನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಶವದ ಉಡುಪಿನಂತಿರುತ್ತಿದ್ದ ಗುದಡಿಯು ಫಕೀರತನದ ಪರಮ ಸಂಕೇತವಾಗಿತ್ತು. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಮೊದಲ ಸೂಫಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾದ

ಹುಜವೇರಿ ಹೇಳುವಂತೆ, ಸೂಫಿಗಳು ಹೊಂದಿರಬೇಕಾದ ವಸ್ತುಗಳೆಂದರೆ - ಗುದಡಿ, ದಂಡ, ಗಿಂಡಿ ಹಾಗೂ ಚಾಪೆ. ತನ್ನ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಖಲೀಫನಿಗೆ, ಗುರು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ ವಸ್ತುಗಳಾದರೂ ಇಷ್ಟೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಸೂಫಿಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಅನೇಕ ಸಂತರಿಗೆ ಕಂಬಲಪೋಷ್ (ಕಂಬಳಿಧಾರಿ) ಎಂಬ ಹೆಸರಿದೆ. 'ಲಾಕುಳ' (ದಂಡ) ದಿಂದ ಲಕುಲೀಶರು, 'ಹಂಡಿ' (ಮಡಕೆ)ಯಿಂದ ಹಂಡಿಬಡಗನಾಥ - ಹೀಗೆ ಧರಿಸುವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ಹೆಸರು ಬಂದಂತಿದೆ.

### ತಸವ್ವುಫ್ ಸ್ವರೂಪ

ಯಾರು ಮೊದಲ ಸೂಫಿ? ಕೆಲವು ಸೂಫಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರವಾದಿ ಮಹಮ್ಮದ್. ಪ್ರವಾದಿ ನುಡಿದ 'ಲಾ ಇಲಾಹಾ ಇಲ್ಲಲ್ಲಾ' (ಒಬ್ಬನೆ ಹೊರತು ದೇವರಿಲ್ಲ) ಎಂಬ ಮೂಲಮಂತ್ರವೇ ಸೂಫಿಸಂನ ಸಾರಭೂತ ರಹಸ್ಯ ಎಂದು ಇವರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. "ಲಾ ಇಲಾಹಾ ಇಲ್ಲಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅಲ್ಲ ಇಲ್ಲಾ ಇಲ್ಲಾ | ನಿನ್ನಬಿಟ್ಟು ಏನು ಇಲ್ಲಾ ನುಡಿದರು ರಸೂಲಿಲ್ಲಾ" - ಇದು ಸಾಲಗುಂದಿಯ ಸೂಫಿ ಗುರುಖಾದರಿ ಪೀರಾನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ. ಭಾರತದ ನಿಯಾಜಿ ಪಂಥದ ಸೂಫಿಗಳೂ ಕೂಡ ಪ್ರವಾದಿಯೇ ಸೂಫಿಸಂನ ಮೂಲವೆಂದೂ ತಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರವಾದಿಯ ನಿಜವಾದ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿಗಳು ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ 'ದೈವವನ್ನ ನಿಜವಾಗಿ ಆರಾಧಿಸುವವರು ದೈವರೂಪಿಯಾದ ಮಾನವರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಾರೆ' ಎಂಬ ಕುರಾನ್ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಅವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವರು ಮಹಮ್ಮದ್ ಸೂಫಿಸಂನ ಆದಿಮ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಸೂಫಿತತ್ವದ ಅಡಿಗಲ್ಲೇ ಪ್ರೇಮ. ಭಯ ಮೂಲವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಮಹಮ್ಮದ್ ಸೂಫಿಯಾಗುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪರ್ಶಿಯಾದ ಶಿಯಾಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ (ಹದೀಸಿನ) ಮೂಲಕ ಹೇಳಲಾಗದ ಗುಪ್ತವಿದ್ಯೆಯು, ಪೈಗಂಬರ್ ಮೂಲಕ ಅಳಿಯ ಮಹಮದ್‌ಅಲಿಗೆ ಬೋಧೆ ಯಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಅಲಿಯೆ ಮೊದಲ ಸೂಫಿ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಸೂಫಿಪಂಥಗಳು ಅಲಿಯನ್ನು ಮೊದಲಗುರು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತವೆ.

ಈಜಿಪ್ಟಿನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಶ್ರೀಲಂಕಾ ತನಕ ಜಗತ್ತಿನ ಹಲವು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಶತಮಾನಗಳ ಹರಹಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಸೂಫಿ ಅನುಭವದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು, ಏಕರೂಪಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಕಷ್ಟಕರ. 'ಸೂಫಿಸಂ ಎಂದರೆ ಇದು' ಎಂದು ಮಾಡಲಾಗಿರುವ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಸೂಫಿಗಳು ನೂರಾರು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿರುವುದು ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸೂಫಿಗಳೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಯೋಗಸಾಧನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಸಂತರಲ್ಲ. ಕವಿಗಳು ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಿರಕ್ತರು, ಸಂಸಾರಿಗಳು, ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು, ಸಂಗೀತಕಾರರು, ಪ್ರಭುತ್ವ, ವಿರೋಧಿಗಳು, ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದವರು, ಸನಾತನಿಗಳು, ನಿರಂಕುಶಮತಿ, ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು - ಹೀಗೆ ಅದೊಂದು ಬಹುರೂಪಿಯಾದ ಲೋಕ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕೂಡ ಶಾಮಿರಂಜಿಯಂತಹ ಕವಿಗಳು, ಬಂದೇನವಾಜ

ನಂತಹ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು, ಐನುದ್ದೀನ್ ನಂತರ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಅಮೀನುದ್ದೀನನಂತಹ ನಿರಂಕುಶಮತಿಗಳು, ರುಕ್ನುದ್ದೀನನಂತಹ ರಾಜಸೇವಾಸ್ತಕರು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತಾರೆ. ಕಡೆಗೆ ಒಬ್ಬ ಆದಿಲಶಾಹಿ ದೊರೆಯೂ ತನ್ನನ್ನು 'ಸೂಫಿ' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬನೇ ಸೂಫಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಹಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ನೂಲೆಳೆದರೆ ಹಚ್ಚಡವೆ ಕಿತ್ತು ಬರುತ್ತದೆ.

ತಸವುಫ್‌ನ - ಅಂದರೆ ಸೂಫಿ ಅನುಭಾವದ - ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು, ಅದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಇಸ್ಲಾಮಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇಸ್ಲಾಂ ಮೂಲತಃ ದ್ವೈತಿ. ದೈವ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳು ಮೂಲತಃ ಬೇರೆಯೆಂದೂ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಐಕ್ಯಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ದೈವೀಶಕ್ತಿಗೆ ಶರಣಾಗಬೇಕು; ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಟ್ಟು ನಮಾಜು, ಉಪವಾಸ, ಜಕಾತ್ (ಸಂಪತ್ತಿನ ತೆರಿಗೆ), ಹಜ್‌ಯಾತ್ರೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಅದು ವಿಧಿಸುತ್ತ,-ದೆ.

ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಧಕರು ಧಾರ್ಮಿಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಒಂದು ಶಿಸ್ತಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೆಲವು ಸೂಫಿಗಳು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಶರೀಯತ್ ಹಂತ. ಇದರಿಂದ ಅನೇಕರು ಈ ಆಚಾರಸ್ಥಲದಲ್ಲೆ ಉಳಿದು ಧಾರ್ಮಿಕರಾಗುವುದುಂಟು. ನಿಜವಾದ ಸಾಧಕ ಶರೀಯತ್‌ನಿಂದ ತರೀಖತ್‌ಗೆ (ತತ್ವಚಿಂತನೆಗೆ), ಅನಂತರ ಮಾರಿಫತ್‌ಗೆ (ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ) ಚಲಿಸಬೇಕು. ಕೊನೇ ಹಂತವೆಂದರೆ ಹಕೀಖತ್ (ಐಕ್ಯ). ಅದು ಪರಮಸತ್ಯದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ. ಈಗ ಸಾಧಕನು ಸ್ವತಃ ಪರಮಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮ. ಅಲ್ಲಮ ಹೇಳುವಂತೆ 'ನಾನೀ ಎಂಬ ಭೇದ ಅಂದೂ ಇಲ್ಲ ಇಂದೂ ಇಲ್ಲ, ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗ ತಾನೆಯಾಗಿ' ಎಂಬಂತಹ ಏಕೀಭವಿಸುವಿಕೆ ಅದು. ಇದೇ ಹಲ್ಲಾಜ್ ಹೇಳಿದ ಅನಲ್‌ಹಖ್ (ನಾನೇಸತ್ಯ) ಅಥವಾ 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಸ್ಥಿತಿ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಫಿಗಳು ಫನಾ (ನಾಶ) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಬೌದ್ಧಸಿದ್ಧರ 'ಶೂನ್ಯ'ದ ಸ್ಥಿತಿ. ಯೋಗಾವಸ್ಥೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಕ ತಲುಪುವ ಪರಮಾನಂದದ ಸ್ಥಿತಿ. 'ಒಬ್ಬ ದೇವರಿಂದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ದೇವರನ್ನು ಅರಸುತ್ತಾ ಹೋದೆ. ಒಳಗಿನಿಂದ ನೀನೇ ನಾನು ಎಂಬ ದನಿ ಬಂತು' ಎಂದು ಸೂಫಿಗಳು ಈ ಅನಲ್ ಹಕ್ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸೂಫಿಕವಿಗಳು ಅನುಭಾವದ ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸಲು ರೂಪಕ ಭಾಷೆಯನ್ನೂ ಅನ್ಯೋಕ್ತಿಯ ವಿಧಾನವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಡರು. ತೀವ್ರವಿರಹ ಮತ್ತು ತುಂಬ ಹುಡುಕಾಟದ ಕೊನೆಗೆ, ಪ್ರಿಯಕರ ಪ್ರಿಯತಮೆಯರು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮಿಲನದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರು. ವಚನಕಾರರು ಲಿಂಗಾಂಗ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಐಕ್ಯಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಲೈಂಗಿಕ ಮಿಲನದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸುವುದು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಪರಿಚಿತವಾಗಿದೆ.

ಸೂಫಿತತ್ವವು ಮೂಲಭೂತ ಇಸ್ಲಾಮಿಗಿಂತ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದು ಹೀಗೆ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿಂದ. ತಾನೇ ದೈವವಾಗುವ ಈ ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು, ಅಲ್ಲಾನಿಗೆ ಮಾಡುವ ವಿದ್ರೋಹವೆಂದು ಉಲೇಮಾಗಳು ಭಾವಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಸೂಫಿಗಳು ಇಸ್ಲಾಮಿನ

ತತ್ವಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಲೆ ನವಿರಾಗಿ ಪ್ರತಿತರ್ಕ ಮಂಡಿಸಿದರು. ಲೋಕವು ಅಲ್ಲಾನ ಸೃಷ್ಟಿ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಮನುಷ್ಯರನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಚರಾಚರ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ದೈವದ ಅಂಶವಿದೆ ಎಂದಾಯಿತು ತಾನೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿತ್ತ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲೇ, ಈ ಮಾನವ ದೇಹದಲ್ಲೆ ಪರಮಸತ್ಯವಿದೆ. ದೇವರು ಮೊದಲ ಮಾನವ ಆದಮನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ, ಅವನಿಗೆ ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಮಣಿಯಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ ಕುರಾನಿನ ಪ್ರಸಂಗ ಕೂಡ, ಮಾನವ ತನ್ನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೈವದ ಪ್ರತಿರೂಪವಾದ ಮಾನವರು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಅರಿಯುವುದೇ, ದೇವರನ್ನು ಅರಿಯುವುದರ ಮಾರ್ಗ. ಈ ಮಾರ್ಗವೇ ಮಾರಿಫತ್ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರು. ಲೋಕದ ಚೇಷ್ಟೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ದೈವಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಮನುಷ್ಯರು ಯಾವ ಸಂಭವಗಳಿಗೂ ಹೊಣೆಗಾರರಲ್ಲ. ಸ್ವತಃ ತಮ್ಮ ಕೃತ್ಯಗಳಿಗೂ. ನಾಯಿ ಕಚ್ಚುವುದು ಕಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹೊಡೆದವನಿಗೆ ಹೊರತು ಕಲ್ಲಿಗಲ್ಲ. ಈ ಕಲ್ಲಿನಂತೆ ಮನುಷ್ಯರೂ ಅಮಾಯಕರು. ಅದೇ ಹೊತ್ತಲ್ಲಿ ಅಪರಿಮಿತವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವುಳ್ಳವರು - ಹೀಗೆ ತರ್ಕ ಮಾಡುತ್ತ, ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗುತ್ತ, ಮಾನವರ ಆಲೋಚನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಸೂಫಿಗಳು ತಾತ್ವಿಕ ಸಮರ್ಥನೆ ಒದಗಿಸಿಕೊಂಡರು.

ಸೂಫಿ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ತಾನು ತಿಳಿಯುವ ಸ್ವಸ್ವರೂಪ ಜ್ಞಾನವು ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ತನ್ನ ತಾನರಿವ ಮಾತು ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಕನ್ನಡದ ಅವಧೂತರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅನುಭಾವಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ತಾನು' 'ತನ್ನ' ಎಂಬ ಸರ್ವನಾಮಗಳು ಬಹಳ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಹಾವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿಯಂತೆ ತೋರುವ ಈ ಸ್ವಕೇಂದ್ರಿತ ದರ್ಶನವು, ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ರೂಪಿಸುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಲು ನೆರವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಸೂಫಿ ಕವಿಯಾದ ಸಾಲಗುಂದಿ ಗುರುಖಾದರಿ ಪೀರಾನ ಕಾವ್ಯವು ತನ್ನ ತಾನರಿವ ದರ್ಶನದ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕವಿಯು ಈ ತತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಳಸುವುದು ಬೆಣ್ಣೆಯು ತುಪ್ಪ ನೋಡಲು ಹಂಬಲಿಸುವ ರೂಪಕ. 'ಬೆಣ್ಣೆ ಹೊಂಟಿತು ತುಪ್ಪದ ಭೆಟ್ಟಿಗೆ ಎಮ್ಮೆ ಮ್ಯಾಲೆ ಕುಂತ' ಎಂದು ಪದವು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೂಪಕ ಕತೆ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾಗಿದೆ. ಬೆಣ್ಣೆ ತುಪ್ಪದ ಧ್ಯಾನ ಮಾಡುತ್ತ ಹೋಗುವಾಗ ನಡುವೆ ಹಾಲಿನ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಮೊಸರಿನ ಕೆಸರು ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಮಜ್ಜಿಗೆ ಹೊಳೆ ಅಡ್ಡಬರುತ್ತದೆ. ತುಪ್ಪದ ದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ಬೆಣ್ಣೆಯು ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ದಾಟಿ ದಾಟಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ -

> ಸಾಲುಸಾಲು ಗಿರಿಗಿರಿಗಳ ಮಧ್ಯದಿ ಸಾಲಗುಂದಿ ಬಂತ
> ಬೆಣ್ಣೆಗಾನಂದ ಆಯಿತಂತ, ಅದು ತುಪ್ಪದ ಊರಂತ
> ಗುರುಪೀರನೆಂಬ ಗಡಗಿಯಾ ಮನೆಯೊಳು ಬೆಣ್ಣೆಬಂದು ನಿಂತ
> ಪ್ರೇಮದ ಬೆಂಕಿ ತಾಕಿದಾಕ್ಷಣ ಬೆಣ್ಣೆ ಕರಗಿತಂತ
> ತುಪ್ಪದ ರೂಪ ಧರಿಸಿತಂತ

ನಿನ್ನೊಳು ನೀನು ಶೋಧಮಾಡಲು ನೀನೆ ನೀನೆ ಸಂತ
ನಿನ್ನ ಬಿಟ್ಟು ಏನಿಲ್ಲಂತ ಇದನು ನೀನು ತಿಳಿಬೇಕಂತ

ತಾನು ಏನಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೊರಗೆ ಅರಸದೆ ತನ್ನೊಳಗೆ ಅರಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಈ ರೂಪಕ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಗುರುವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ರಿಸ್ಕ್ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸೂಫಿಗಳಿಗೂ ಉಲೇಮಾಗಳಿಗೂ ತೀವ್ರ ವಾಗ್ವಾದ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಈ ಗುರು (ಪೀರ್) ಕಲ್ಪನೆ. ಜತೆಗೆ 'ಸಮಾ' (ಸಂಗೀತ) ವಜದ್ (ಭಾವ ಸಮಾಧಿ) ಮುಂತಾದವು. ಸೂಫಿಸಂ ಮೂಲತಃ ಗುರುಪಂಥ. ಗುರುವಿನ ಮೂಲಕವೇ ಸಾಧಕ ರಹಸ್ಯ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು. ಗುರುವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು, ಗುರುವಿಂದ ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆಯುವುದು, ಗುರುವಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಎಲ್ಲ ಅನುಭಾವಿ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲೂ ಗುರುವಿನ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಶಿಷ್ಯ ಒಡ್ಡಿಕೊಂಡು ಗುರುಕರುಣೆ ಸಂಪಾದಿಸುವ ಮಿತ್‌ಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ದೇವರಿಗಲ್ಲದೆ ಯಾರಿಗೂ ತಲೆ ಬಾಗಿಸಬಾರದು ಎಂದು ನಂಬುವ ಇಸ್ಲಾಂ, ಗುರುವಿಗೆ ಮಣಿಯುವುದನ್ನು ದೈವ ವಿರೋಧವೆಂದು ಖಂಡಿಸಿತು.

ಹೀಗೆ ಸೂಫಿ ಅನುಭಾವವು ತನ್ನ ತತ್ವದರ್ಶನವನ್ನು ನಿರಂತರ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿನ ತೀವ್ರತೆ ನಿಗೂಢತೆ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಈ ಸಂಘರ್ಷ ಗಳೇ ರೂಪಿಸಿದವು. ಮನ್ಸೂರ್ ಹಲ್ಲಾಜನಂತಹವರ ನೇರ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಮರಣವಾಗಿ ಕೊನೆಕಂಡವು. ಆದರೆ ಕವಿಗಳ ಗುಪ್ತರೂಪಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ರೂಪಕಗಳ ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದವು.

### ಸೂಫಿವಾದದ ಹಂತಗಳು

ಸೂಫಿವಾದವು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪಡೆದ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳನ್ನು, ವಿದ್ವಾಂಸರು ಖಾನಖಾ ತಾರಿಖಾ ತಾಯಿಫಾ ಎಂದು ಮೂರು ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿದ್ದ ಆದಿಮಸೂಫಿಗಳು ಅಲೆಮಾರಿಗಳು. ತಾಪಸ ಬದುಕು ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದವರು. ಇವರನ್ನು ಸಾಲಿಕ್ (ಶುದ್ಧ) ಸೂಫಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಪಂಥಗಳಿರಲಿಲ್ಲ, ಸಂಘಟನೆಯಿರಲಿಲ್ಲ. ಖಲೀಫರ ಆಡಂಬರಕ್ಕೆ ಹೇಸಿ ವಿರಕ್ತವಾದ ಸರಳಬದುಕನ್ನು ಸೂಫಿಗಳು ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದರು. ಸೃಜನಶೀಲ ನಿರಂಕುಶಸ್ಥಿತಿ ಅದು. ಎರಡನೇ ಘಟ್ಟವೆಂದರೆ, ಸೂಫಿ ಅನುಭಾವವು ಇಸಂಗಳಾಗಿ, ಪಂಥ (school)ಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದು. ತಾರಿಖಾ ಎಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಪಂಥಗಳು, ಗುರುಶಿಷ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಕೊಂಡು, ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ತಿರುಗಾಟ ಬೋಧನೆ ತತ್ವಪ್ರಸಾರ ಆರಂಭಿಸಿದವು. ಗುರುವು ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರಿ, ಆದಿಮಸೂಫಿಗಳು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ, ಗುರುವಿನ ಅನುಸರಣೆ ಶುರುವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಮುಖ್ಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೆಂದರೆ, ಅರಬ್ಬಿ ಫಾರಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಕವಿಗಳೂ ಉದಿಸಿದ್ದು. ಜಲಾಲುದ್ದೀನ್

ರೂಮಿ, ಶೇಕ್ ಸಾದಿ, ಫರೀದುದ್ದೀನ್ ಅತ್ತಾರ್, ಉಮರ್ ಖಯಾಮರು ಸೂಫಿ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿದ ಸೃಜನಶೀಲ ಆಯಾಮ ಬಹು ದೊಡ್ಡದು.

ಮೊದಲೆರಡು ಘಟ್ಟಗಳ ಅನುಭಾವಿಕ ತತ್ವಚಿಂತನೆಗಳು ಹಿಂಜರಿದು, ಸೂಫಿಗಳ ದರಗಾ ಆರಾಧನೆ ಶುರುವಾಗಿದ್ದು ತಾಯಿಫಾ ಘಟ್ಟ. ಸೂಫಿಸಂನ ಅವನತಿಯೆಂದೇ ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಗುರುವಿನ ಚಿಂತನೆಗಳ ಜತೆ ಧೀಮಂತವಾಗಿ ವಾಗ್ವಾದ ಬೆಳೆಸುವ ಹಾಗೂ ಗುರುವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಹಂತಗಳು ಮುಗಿದು, ಗುರುವಿನ ಮಠಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿಯಾಗಿ ಅದರ ಸೊತ್ತನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಫಿಗಳು ಪಡೆದುಕೊಂಡರು. ಈ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರವು (ಖಿಲಾಫತ್) ಅರ್ಹ ಶಿಷ್ಯನ ಮೂಲಕ ಮುಂದುವರೆವ ಬದಲಾಗಿ, ಸಂತನ ಮಕ್ಕಳು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪಿತ್ರಾರ್ಜಿತ ಆಸ್ತಿಹಕ್ಕಾಯಿತು. ಈಗ ಉಳಿದಿದ್ದು ಸಂತನ ತಾತ್ವಿಕದರ್ಶನಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಅವನ ಸಮಾಧಿ; ಅವನ ಬಾಳನ್ನು ಪುರಾಣಮಹಿಮೆ ಮಾಡಿ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಹಂಚುವ ಕಾಯಕ.

ಈ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ವಿಭಾಗೀಕರಣದ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿಕಾಸವಾದಿ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೂರೂ ಘಟ್ಟದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಇರಬಲ್ಲವು ಹಾಗೂ ಈ ಘಟ್ಟಗಳ ಒಳಗೆ ನಿರಂತರ ಸಂಘರ್ಷ ಇರಬಲ್ಲದು ಎಂದು ಫರಕು ಮಾಡದಿರುವುದು. ಯಾವುದೇ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿ, ನಿಜವಾದ ಅನುಭಾವಿಗಳೂ ಕವಿಗಳೂ ಜಡಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಹೋಗಬಲ್ಲರು ಎಂದು ಗಮನಿಸದಿರುವುದು. ಯಾವ ತಾಯಿಫಾ ಘಟ್ಟವನ್ನು ಸೂಫಿಸಂ ಆದರ್ಶಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಹೀನದೆಸೆಗಿಳಿದ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೊ, ಅದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವಿದೆ. ಅದುವೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಮುಖ; ಸೂಫಿಸಂನ ಜನಪದೀಕರಣದ ಮುಖ. ಸೂಫಿಗಳು ದೈವಗಳಾಗಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಡಿಲಿಗೆ ಬಿದ್ದಿದ್ದು ತಾತ್ವಿಕ 'ಅವನತಿ' ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಅವರ ಪುನರ್‌ಜನ್ಮ ಕೂಡ. ಸತ್ತ ನಂತರ ಸಮಾಧಿಯ ಸುತ್ತ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡ ಆಚರಣೆಗಳು, ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಹಾಡು ಕತೆ ಪುರಾಣಗಳು, ಸೂಫಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿಸಿದವು. ಜಾಗತಿಕ ನೆಲೆಯ ಅಮೂರ್ತರೂಪೀ ಸೂಫಿಸಂ ಸ್ಥಳೀಕರಣಗೊಂಡು, ತನ್ನ ಅನಂತ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶದ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯವೇ ಈ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದು.

**ಸೂಫಿ ಟಿಸಿಲುಗಳು**

ಶಿಶುವಿನಂತೆ ಮುಗ್ಧವೂ ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಆಗಿದ್ದ ಆದಿಮಸೂಫಿ ಅನುಭಾವವು, ೧೧ನೇ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ತರ್ಕ-ವೈಚಾರಿಕತೆಗಳ ಹೊಸ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಚಲಿಸಿತು. ಗುರುಮುಖದಿಂದ ಹರಿದು ಸಾಧಕರ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕಬೇಕಾದ ತತ್ವವು, ಬರೆಹ ಪರಂಪರೆಗೆ ಹೊರಳಿಕೊಂಡಿತು. ಇದು ಅನುಭಾವತತ್ವವು ಇಸಂ ಆಗುವ, ಪಂಥಗಳಾಗುವ,

ಸಂಸ್ಥೀಕರಣ ಪಡೆಯುವ ಅವಸ್ಥೆ. ಈ ಹೊತ್ತಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ಸೂಫಿ ದಾರ್ಶನಿಕರು ತಮ್ತಮ್ಮ ಅನುಭಾವಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತ ಹೋದರು. ಇವನ್ನು ನಂಬುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಹರಡುವ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಆಯಾ ಸೂಫಿಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡರು. ಇದನ್ನು ಸಿಲ್‌ಸಿಲಾ (=ಪಥ) ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಚಿಸ್ತಿಯಾ ಖಾದ್ರಿಯಾ ನಕ್ಷಬಂದಿಯಾ ಸುಹರ್ವರ್ದಿಯಾ ಖಲಂದರಿಯಾ ಸತ್ತಾರಿಯಾ ರಫಾಯಿಯಾ ಇವು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಿಲ್‌ಸಿಲಾಗಳು.

ಅಫಘಾನಿಸ್ತಾನದ ಚಿಸ್ತ್ ಎಂಬ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಅಬೂ ಅಬ್ದುಲ್ಲಾ ಚಿಸ್ತಿ (೯೬೬)ಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದು ಚಿಸ್ತಿಯಾ; ಇರಾನಿನ ಜೀಲಾನ್ ನಗರದ ಅಬ್ದುಲ್ ಖಾದರ್ ಜೀಲಾನಿ (೧೧೬೬) ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದು ಖಾದ್ರಿಯಾ; ಹೀಗೇ ಇರಾಕಿನ ಅಲಾ ಅಲ್ ರಫಾಯಿ (೧೧೮೨)ಯಿಂದ ರಫಾಯಿಯಾ ಸಿಲ್‌ಸಿಲಾ ಶುರುವಾಯಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಚಿಸ್ತಿಯಾ ಖಾದ್ರಿಯಾ ನಕ್ಷಬಂದಿಯಾ ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಶಾಖೆಗಳು. ಅದರಲ್ಲೂ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರಾಗಿವುದು ಖಾದ್ರಿಯಾ ಸೂಫಿಗಳು. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಊರಲ್ಲಿ ಮರವೊಂದಕ್ಕೆ ಹಸಿರುಶಾನೆ ಏರಿಸಿ, ಕೆಳಗೆ ಕಟ್ಟೆಕಟ್ಟಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ದೀಪದಗೂಡು ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇವಕ್ಕೆ ಮಹಬೂಬ್ ಸುಬಾನಿಕಟ್ಟೆ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಕಟ್ಟೆಗಳು ಖಾದ್ರಿಯಾ ಸಿಲ್‌ಸಿಲಾದ ಪ್ರಮಥನಾದ ಅಬ್ದುಲ್ ಖಾದರ್ ಜೀಲಾನಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿವೆ. ಕೇಸುಪೀರ್, ದಸ್ತಗೀರ್ ಇತ್ಯಾದಿ ಹೆಸರುಗಳುಳ್ಳ ಈ ಸಂತನ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಮಾಡಿ, ಔತಣ ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಚಿಸ್ತಿಸೂಫಿಗಳ ಪ್ರಭಾವವೇ ಆಳವಾದುದು. ಬಂದೇನವಾಜ, ಲಾಡ್ಲೆಮಶಾಯಿಕ್, ಶಾಮಿರಾಂಜಿ, ಅಮೀನುದ್ದೀನ್, ಖಾದರಲಿಂಗ, ಹೊನ್ನೂರಸ್ವಾಮಿ, ಮಹಮದ್ ಬಹ್ರಿ, ಇವರೆಲ್ಲ ಕರ್ನಾಟಕದ ಚಿಸ್ತಿ ಸೂಫಿಗಳು. ವೈಚಾರಿಕ ಧೀಮಂತಿಕೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಭೆಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ಬಾಳಿಗೂ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗೀತಗಳಿಗೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ತಂದುಕೊಂಡವರು. ಭಾರತದ ಉಪಖಂಡದಲ್ಲೇ ಚಿಸ್ತಿಸೂಫಿಗಳ ಸಾಧನೆ ದೊಡ್ಡದು. ಆದರೂ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಿಲ್‌ಸಿಲಾ ಇಡಿಯಾಗಿ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಯಾಗಿತ್ತು ಅಥವಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಯಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಬೇರೆಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಫಿಗಳು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ತಮ್ಮ ಸಾಧನೆಯಿಂದಲೋ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಿಂದಲೋ ದೊಡ್ಡವರು ಸಣ್ಣವರು ಆಗಿದ್ದಾರೆ.

### ಬಹುರೂಪಿ ಸೂಫಿಗಳು

ಸೂಫಿಗಳೆಂದರೆ ತತ್ವಚಿಂತನೆ ಮಾಡುತ್ತ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸುತ್ತ, ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ಮೈಮರೆತು ಜನರಿಗೆ ಪ್ರೀತಿಯ ಸಂದೇಶ ನೀಡುತ್ತ ಬದುಕಿದ ಅಮಾಯಕ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸೂಫಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ನಿಲುವಿನವರಿದ್ದಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಮೊದಲು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಸೂಫಿಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ಮಸ್ತನು ಬಂದೇನವಾಜ್ ಅಥವಾ ಅಮೀನುದ್ದೀನರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ. ಸಂತಚಾರಿತ್ರಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ

ಈತ ಕತ್ತಿಹಿಡಿದು ಬಂದ ಸೈನಿಕಸೂಫಿ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸೂಫಿಗಳು ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತ, ಇಸ್ಲಾಮನ್ನು ಸಯವಾಗಿ ಹರಡಿಕೊಂಡು ಬಂದರು; ಕೆಲವು ಅನುಭಾವಿಗಳು ತಿರುಗಾಟ ಮಾಡುತ್ತ, ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರು. ಕೆಲವರು ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮ-ಪಂಥಗಳ ಜನರ ಜತೆ ಮುಕ್ತ ಕೊಡುಕೊಳೆ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ತತ್ವಬೋಧನೆ ಮಾಡುತ್ತ ತನ್ನ ಲೋಕೋಪಕಾರ ಗುಣದಿಂದ ಬಹಳ ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಪಡೆದ ಬಿಜಾಪುರದ ಹಾಶಿಮಪೀರ್ ಅಂತಹವರೂ ಇದ್ದರು. ದೊರೆಗಳ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದು, ದತ್ತಿ ಇನಾಮುಗಳನ್ನು ಗಳಿಸಿ ಸುಖಜೀವನ ನಡೆಸಿದ ಸೂಫಿಗಳೂ ಇದ್ದರು. ಯಾವ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿಗೂ ಸಿಗದೆ, ಉನ್ಮತ್ತ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ತಮ್ಮ ಪಾಡಿಗೆ ತಾವಿದ್ದ ಅಮೀನುದ್ದೀನಂತಹ ದರ್ವೇಶ್ ಸೂಫಿಗಳು ಇದ್ದರು. ಗೋಗಿಯ ಚಂದಾಹುಸೇನಿ ಕೂಡ ಇಂತಹವನು.

ಬಹುಶಃ ಸೂಫಿಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದವರೆಂದರೆ ಈ ದರವೇಶಿ ಸೂಫಿಗಳು. ದರವೇಶಿ ಎಂದರೆ ದರಿದ್ರವನು, ಭಿಕ್ಷುಕ ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿವೆ. ನಾಥಸಿದ್ಧರನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಜೋಗಿ ರಾವುಳ್ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಹೀಗೆ ಹೀನಾರ್ಥ ಬಂದುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಪಂಥಗಳು ಪಡೆದ 'ಅಧಃಪತನ'ದಿಂದ ಹೀಗಾಯಿತೊ, ಸನಾತನವಾದಿಗಳ ಅಪ್ರಚಾರ ದಿಂದ ಹೀಗಾಯಿತೊ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ನೆಲೆಯಿಂದ ಜನಪದ ನೆಲೆಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ತತ್ವಪಂಥಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಈ ಪರಿಯ ಅಪನಿಂದೆ ಸುತ್ತಿಕೊಂಡಿದೆ. ದರವೇಶಿ ಸೂಫಿಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡುತ್ತಿದ್ದ ಸವಾಲುಗಳು ತುಂಬ ತೀವ್ರವಾಗಿದ್ದವು. ಅನುಭಾವದ ಉತ್ಕಟತೆಯಲ್ಲಿ, ಅಪರಿಮಿತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮನಸೋಇಚ್ಛೆ ಬದುಕಿದ್ದ ದರವೇಶರು, ಯಾವುದೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶರತ್ತುಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ದೇವಭಯ ನರಕಭಯ ಇಲ್ಲದ ಇವರನ್ನು 'ಬೇಶರಾ' (ಶರೀಯುತ್ತಿನ ಹಂಗಿಲ್ಲದವರು) ಎಂದು ಉಲೇಮಾಗಳು ಖಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ದರವೇಶಿ ಸೂಫಿಗಳಿಗೂ 'ಖಲಂದರ್' 'ಮಜ್ಜೂಬ್' 'ಮಲಾಮತಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸೂಫಿಗಳಿಗೂ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಬಾಬುಬುಡನಗಿರಿಯ ದಾದಾಹಯಾತನು ಖಲಂದರನೆಂದೇ ಖ್ಯಾತನು. ಅವನು ತನಗಾಗಿ ಆರಿಸಿದ ಜಾಗ ದುರ್ಗಮ ಬೆಟ್ಟಕಾಡುಗಳ ಒಳಗಿನ ಗುಹೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನದೂರ ತಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಇವರ ವಾಸ. ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಖಲಂದರ್ ಸೂಫಿ ಕರಿಕ್ಕಳ್ ಮಸ್ತಾನ್ ಸಾಬುವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತ ಸೂಸನ್ ಬೇಲಿಯು 'ಫಾರೆಸ್ಟ್ ಕಲ್ಟ್ ಸೂಫಿಸ್' ಎಂದು ಸರಿಯಾಗಿಯೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನೇಕ ಸೂಫಿಗಳು ಜಂಗಲಿಸಾಬ್, (ಜಂಗಲ್ = ಕಾಡು) ಡೋಂಗ್ರಿಸಾಬ್ (ಡೋಂಗರ್= ಬೆಟ್ಟ) ಆಗಿರುವುದು, ಅವರ ಸಂಗಾತಿಗಳು ಕಾಡಸಿದ್ಧ - ಅಡವಿಸಿದ್ಧ ಆಗಿರುವುದು ಆಕಸ್ಮಿಕವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ನಾಥಸಿದ್ಧರಂತೆ ದರವೇಶಿಗಳು ಖಲಂದರರು ಯಾಕಾಗಿ ಕಾಡುಬೆಟ್ಟ ಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ತಾಣಗಳಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು? ಧ್ಯಾನದ ಏಕಾಂತಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ವಲ್ಲದೆ, ಅನೇಕ ರಹಸ್ಯ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೂ ವೈದ್ಯ ರಸವಿದ್ಯೆಗಳ ಗೂಢ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೂ ಇರಬೇಕು. ಇವರು

ಜನದೂರರಾಗಿದ್ದಷ್ಟೂ ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ದರವೇಶಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದವೆನ್ನಲಾದ ನಿಗೂಢ ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಈ ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಬಂದಿದ್ದಲ್ಲ; ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಾವು ಬದುಕುವ ಕ್ರಮಗಳಿಂದಲೇ ಮುಜುಗರಕ್ಕೆ ಈಡುಮಾಡಬಲ್ಲರಾಗಿದ್ದ ಅವರ ಧಾಡಸಿ ವರ್ತನೆಗಳಿಂದ ಬಂದಿದ್ದು. ಈ ದರವೇಶಿಗಳು ಉದ್ದಕ್ಕೂಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ರಾಜಕೀಯ-ಧಾರ್ಮಿಕ-ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕಿದವರು.

ಹಾಗೆಂದು ಇವರಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಗೊತ್ತುಗುರಿ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಮೊದಲು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತಿರುಗಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಈ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು, ನಂತರ ತಮ್ಮದೆ ಆದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಒಗ್ಗೂಡಿದರು. ಆದಿಖಲಂದರ ಎನಿಸುವ ಅಬ್ದುಲ್ಲಾ ಅನ್ಸಾರಿ ರಚಿಸಿದ 'ಖಲಂದರನಾಮಾ' ಇವರ ಫಿಲಾಸಫಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಬಂಗಾಳ ಪಂಜಾಬು ಇವರ ತಾಣಗಳು. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಅನೇಕ ಪ್ರವಾಸಿಗಳು ತಾವು ಕಂಡ ಖಲಂದರ್ ಸೂಫಿಗಳನ್ನು, ಅವರ ಅತಿಮಾನುಷ ಪ್ರವಾದಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಿವಿಗೆ ಕಬ್ಬಿಣದ ಆಭರಣ ಧರಿಸುವುದು, ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿರುವುದು, ಅತ್ಯಾನಂದದಲ್ಲಿ ಕುಣಿಯುವುದು, ಕೂಗುವುದು, ಭಾವೋನ್ಮಾದ ಇವರ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಈ 'ಹುಚ್ಚ'ರನ್ನು 'ಮಲಾಯತಿ' (ನಿಷಿದ್ಧರು) 'ಜಲಾಲಿ' (ಭಯೋತ್ಪಾದಕರು) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ರಫಾಯಿಯಾ ಸೂಫಿಗಳು ತಮ್ಮ 'ಹುಚ್ಚು' ವರ್ತನೆಗಳಿಗೆ ಹೆಸರಾದವರು. ಇವರು ಕಿವಿ ಕೈ ಕುತ್ತಿಗೆ ಶಿಶ್ನಗಳಿಗೆ ಕಬ್ಬಿಣದ ಬಳೆಗಳಿಂದ ಚುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಬೆಂಕಿ ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು. ಸರ್ಪಗಳ ಜತೆ ಸರಸವಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ 'ಸ್ವಹಿಂಸೆ'ಯಾಕಾಗಿತ್ತು? ಅನೇಕ ಫಕೀರರಲ್ಲಿ ಆಯುಧಗಳೂ ಸ್ವಹಿಂಸೆಯ ಆಚರಣೆಗಳೂ ಈಗಲೂ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಉಳಿದಿವೆ. ತನ್ನೊಳಗಿನ ಶತ್ರುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಯುದ್ಧ ಮಾಡಲು ಈ 'ಸ್ವಹಿಂಸೆ' ಆಚರಣೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಹೆದರಿಕೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಉನ್ಮಾದ ಆತ್ಮಹಿಂಸೆಗಳ ಒಳಗೆ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಬಂಡುಕೋರತನವೂ ಇತ್ತು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವ ರಾಜಕೀಯ-ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಗಳ ಒಳಗೆ ಈ ಆಚರಣೆ ರೂಪುಗೊಂಡವು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಿದೆ. ಲಾಹೋರ್ ಪೆನುಕೊಂಡೆ ಜಲಾಲಿಸೂಫಿಗಳ ಕೇಂದ್ರಗಳು. ಸವಣೂರಿನಲ್ಲಿದ್ದ ರಫಾಯಿಯಾ ಬಾಶಾಖಾದ್ರಿ, ಇಂಥ ಜಲಾಲಿ ಸೂಫಿಯಾಗಿದ್ದನೊ ಇಲ್ಲವೊ ಖಚಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಈ ಪಂಥದ ಏಕೈಕ ಸೂಫಿಯೀತ.

ಹುಚ್ಚು ವರ್ತನೆಗಳಿಗೆ ಮಜ್ಜೂಬ್ ಸೂಫಿಗಳು ಖ್ಯಾತರು. ಬತ್ತಲೆಯಾಗಿಯೊ ಚಿಂದಿಯುಟ್ಟೋ ಇರುತ್ತಿದ್ದ ಮಜ್ಜೂಬರೂ, ಊರಾಚೆ ಜನ ದೂರವಾಗಿ ಬದುಕಿದವರು. ಅನೇಕ ಸೂಫಿಗಳಿರುವಂತೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಠ ಶಿಷ್ಯಪರಂಪರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇವರಿಗೆ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ದಾರಾಶುಕುವಿನ ಗುರು ಸೈಯದ್ ಸರ್ಮದ್ ಒಬ್ಬ ಮಜ್ಜೂಬನಾಗಿದ್ದ. ಬಿಜಾಪುರದ ಅಮೀನುದ್ದೀನ್ ಹಾಗೂ ಗೋಗಿಯ ಮಹಮದ್ ಬಹ್ರಿಯರನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಮುಖ್ಯ ಮಜ್ಜೂಬರೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಕಂಡರೆ, ಭಾರತದ ಅನುಭಾವಿ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ಹುಚ್ಚು ಹೊಸತಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಗೋವಿಂದಭಟ್ಟ, ಚೆಳ್ಳಗುರ್ಕಿ

ಯೆರ್‍ರಿಸ್ವಾಮಿ, ನವಲಗುಂದದ ನಾಗಲಿಂಗ ಮುಂತಾದವರು 'ಹುಚ್ಚ'ರೆಂದು ಖ್ಯಾತರು. ನಾಥರಲ್ಲೂ 'ಪಾಗಲ್ ಪಂಥಿ' ಎಂಬ ಪಂಥ ಇತ್ತು. ಈ ಹುಚ್ಚು ಮನೋವಿಕಲತೆ ಯಲ್ಲ, ದೈವಿಕ ಭಾವಾವೇಶ. ಈ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಇದ್ದ ಭಂಗಿಸೇವನೆ ಕೂಡ ಉನ್ಮಾದಸ್ಥಿತಿ ಯನ್ನು ಉತ್ತೇಜಿಸುತ್ತಿತ್ತು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯನಾಗಿ ಬರಲು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಕೆಂಪಾಚಾರಿಯ ಮೇಲೆ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಭಂಗಿ ಹೊಗೆಯ ಬಿಟ್ಟು, ಬೆಪ್ಪು ನೀಲಿ ಮುಂತಾದ ನೀಲಿಗಳು ಆವರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಕಾವ್ಯ ನಾಟಕೀಯವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ 'ಹುಚ್ಚ'ರು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗಳನ್ನು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ನಾಗಲಿಂಗಯತಿ ಬ್ರಿಟಿಶ್ ಕೋರ್ಟು-ಕಛೇರಿಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಹುಚ್ಚಾಟಗಳಿಂದ ಮುಜುಗರ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಸರ್ಮದ್, ದೆಹಲಿಯ ಬೀದಿಗಳಲ್ಲಿ ನಗ್ನನಾಗಿ ತಿರುಗುತ್ತಾ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಔರಂಗಜೇಬನನ್ನು ಅಪಮಾನಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ತನ್ನ ಪ್ರಿಯಶಿಷ್ಯ ದಾರಾಶಿಕುವಿನ ಕೊಲೆಗೆ ಸರ್ಮದನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಇದಾಗಿತ್ತು. ಒಮ್ಮೆ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಸರ್ಮದನ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಣೆಗೆ ಆಜ್ಞಾಪಿಸಿದ. ಒಂದು ಮಿತ್ ಪ್ರಕಾರ, ಸರ್ಮದನು 'ಲಾ ಇಲಾಹ ಇಲ್ಲಲ್ಲಾಹ; ಮಹಮ್ಮದ ರಸೂಲಲ್ಲ' (= ದೇವರೊಬ್ಬನೆ, ಅವನ ಹೊರತು ದೇವರಿಲ್ಲ; ಮಹಮ್ಮದ್ ಅವನ ಪ್ರವಾದಿಯು) ಎಂಬ ಕುರಾನ್ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೊದಲರ್ಧವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದನಂತೆ. ಕೇಳಿದರೆ 'ಉಳಿದರ್ಧ ಹೇಳಲು ನನಗೇ ಸಮಯವಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದನಂತೆ. ಮುಲ್ಲಾಕ್ವಾವಿ ಎಂಬುವನು ವಿಚಾರಣೆ ನಡೆಸಿ 'ಈತ ಧರ್ಮದ್ರೋಹಿ' ಎಂದು ತೀರ್ಪು ಕೊಟ್ಟ ನಂತರ, ದಿಲ್ಲಿಯ ಜಾಮಿಯಾ ಮಸೀದಿ ಬಳಿ ಸರ್ಮದನನ್ನು ವಧಿಸಲಾಯಿತು. ಹಲ್ಲಾಜನ ಚರಿತ್ರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮರುಕಳಿಸಿತು. ಮಜ್ಜೂಬ್ ಸೂಫಿಗಳ ಮೇಲೆ ಕಡುಕೋಪವಿದ್ದ ಇದೇ ಔರಂಗಜೇಬನು ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ (೧೬೬೮), ಇಲ್ಲಿನ 'ಧರ್ಮವಿರೋಧಿ'ಯಾದ ಸೂಫಿಗಳ ವಿಚಾರಣೆ ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದನು.

ಇಸ್ಲಾಮ್ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ಹಾಗೂ ಆಳುವ ಪ್ರಭುಗಳ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕು ಕರ್ಮವಾದಿಯೂ ಜನವಿರೋಧಿಯೂ ಆದಾಗ, ಸೂಫಿಗಳು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಮರ ಸಾರುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಸಮರಗಳಲ್ಲಿ ದರವೇಶಿ ಖಲಂದರ್ ಮಜ್ಜೂಬ್ ಸೂಫಿಗಳು ಅನುಸರಿಸಿದ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದ್ದವು. ಅವು ಯಜ್ಞಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ 'ರಾಕ್ಷಸ'ರೆನಿಸಿಕೊಂಡವರು ಒಡ್ಡುತ್ತಿದ್ದ ಕಂಗಾಲು ಮಾಡುವಂತಹ ತೊಡಕುಗಳಂತಿದ್ದವು. ಕೊನೆಗೆ ಈ ಸಮರದಲ್ಲಿ ಅವರು ಸತ್ತು ಹುತಾತ್ಮರಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಹುತಾತ್ಮರನ್ನು ಸಮುದಾಯ ತನ್ನ ನಾಯಕರಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. ಹಲ್ಲಾಜನು ಕೊಲೆಯಾದಾಗ ಅವನ ದೇಹದ ಚೂರುಗಳು ಕೂಡ 'ಅನಲ್ ಹಕ್' ಎಂದು ಪಡಿ ನುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದವು ಎಂಬಂತಹ ಕತೆಗಳನ್ನು ಅದು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಬಿಜಾಪುರದ ಅಮೀನುದ್ದೀನನು ನೀರಿನ ಮೇಲೆ ನಮಾಜು ಮಾಡಿದ ಅಥವಾ ಗೋಗಿಯ ಮಹಮ್ಮದ್ ಬಹ್ರಿಯು ಭೀಮಾನದಿಯ ನೀರಿನ ಮೇಲೆ ನಡೆದು ತೋರಿಸಿದ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸಿತು.

ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಫಿಗಳು ವಹಿಸಿದ ಪಾತ್ರಗಳು - ಬಂಡುಕೋರರು ಹುಚ್ಚರು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಪರಿಷ್ಕರಣವಾದಿಗಳು ಅರಾಜಕವಾದಿಗಳು - ಎಷ್ಟೊಂದು? ಯಾವುದೋ ಕಾಲಘಟ್ಟವೊಂದರಲ್ಲಿ ಸೂಫಿಸಂನ ಸುವರ್ಣಯುಗ ಇತ್ತೆಂದೂ ಈಗದು ಪತನವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ನಂಬುವ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರಿಗೆ, ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅದರ ಹೊಸ ರೂಪಗಳು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ೧೦ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕೊಲೆಯಾದ ಮನ್ಸೂರ್, ೧೭ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಿಜಾಪುರದ ಅಮೀನುದ್ದೀನನ ಮೂಲಕ, ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಲಗುಂದಿ ಗುರು ಖಾದರಿಯ ಮೂಲಕ ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ ಕವಿತೆಯ ಮೂಲಕ ಮತ್ತೆ ತಲೆದೋರುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ, ಸೂಫಿಸಂ ಪತನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು?

೧೦

# ಕಾಳಾಮುಖ ಪಂಥ

ಡಿ.ವಿ. ಪರಮಶಿವಮೂರ್ತಿ

ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಬಲ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಶೈವಧರ್ಮವು ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖವಾದುದು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿದವರು, ಈ ಶೈವಧರ್ಮೀಯರು. ಗ್ರಾಮ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಇವರು ದೇವಾಲಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಉತ್ತೇಜನ ನೀಡಿ, ಅವುಗಳ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಜನಸಮೂಹವನ್ನು ಮತ್ತು ಜನಸಮೂಹದ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಬಯಸುವ ಅಧಿಕಾರವರ್ಗದವರನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾದರು. ಬಸವಾದಿ ಶರಣರು ಇವರ ತತ್ವಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಅವಿರತ ಹೋರಾಡಿದರೂ ಸಹ ಶೈವರ ಪ್ರಭಾವ ಕಡಿಮೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ದೇವಾಲಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿಕಾರರ ಕಾರ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ದೇವಾಲಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಉಳಿದು-ಬೆಳೆದು ಬಂದವು. ಬಸವಾದಿ ಶರಣರ ಹೋರಾಟವು ಈ ಶೈವಧರ್ಮೀಯರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಮುಂದೆ ಮಸುಕಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಶೈವಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾದ ಪಂಥಗಳಾದ ಲಕುಲೀಶ-ಪಾಶುಪತ, ಕಾಪಾಲಿಕ ಮತ್ತು ಕಾಳಾಮುಖ ಪಂಥಗಳು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಲಕುಲೀಶ-ಪಾಶುಪತ ಮತ್ತು ಕಾಳಾಮುಖರು ಒಂದೇ ಪಂಥದವರಂತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾಪಾಲಿಕರದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಾಮಾಚಾರಗಳ ಪಂಥ. ಹೀಗಾಗಿ ಸೌಮ್ಯರಾದ ಲಕುಲೀಶ-ಪಾಶುಪತ ಮತ್ತು ಕಾಳಾಮುಖರಿಗಿಂತ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದುದು ಕಾಪಾಲಿಕ ಪಂಥ. ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಳಾಮುಖರನ್ನು ಕಾಪಾಲಿಕರೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.[೧]

ಮುಖದ ಮೇಲೆ ಕರಿಯ ಗೆರೆಗಳನ್ನು ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಇವರನ್ನು ಕಾಳಾಮುಖರೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ.[೨] ವೃತ್ತ ವಿಲಾಸನ 'ಧರ್ಮಪರೀಕ್ಷೆ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವ ಆಧಾರವಿದೆ.[೩] ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಶಾಸನವೊಂದು ಇವರನ್ನು ಕಪ್ಪು ಮುಖದವರೆಂದು ಕರೆದಿದೆಯೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರೊಬ್ಬರು ಹೇಳಿರುವರು.[೪]

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದ ಕಾಳಾಮುಖ ಧರ್ಮವನ್ನು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವಸಮಯ, ಶಿವಧರ್ಮ, ಲಗುಡಿಗಳ ಧರ್ಮ, ಕಾಳಾಮುಖ ಸಮಯವೆಂದು, ಈ ಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಮಹೇಶ್ವರರು, ಮಾಹೇಶ್ವರರು ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು.[೪]

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕಾಳಾಮುಖರ ಉಲ್ಲೇಖ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲಿಗೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೧೦ ರ ಅವಧಿಯ ಗಂಗರ ತಾಮ್ರಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಬಾಣರ ಅರಸ ದಡ್ಡರನ ತಾಯಿ ರತ್ನಾವಳಿಯು ನಂದಿಯಲ್ಲಿ ಶಿವದೇವಾಲಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿಯ ಕಾಳಾಮುಖ ಗುರು ಈಶ್ವರದಾಸ ಮುನಿಗೆ ದೇವಭೋಗ ದಾನವಾಗಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ದಾನ ನೀಡಿರುವಳು. ಈಶ್ವರದಾಸನನ್ನು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ "..... ಕಾಳಶಕ್ತಿ ಗುರುವಗ್ರಶಿಷ್ಯಯೋ| ಬ್ರತನಿಯಮೋಪಾಸ ಗುಣಶೀಲ ಸಮಾನ್ವಿತ ದಾನ ಧರ್ಮಸತ್| ಕ್ರಿತಪರ ಸರ್ವ್ವಭೂತ ದಯನ್......." ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ.[೫] ಇದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವಕಾಲದ ಕಿಗ್ಗ ಗ್ರಾಮದ ಶಾಸನವು ಶಾಪಾಶಯದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪಾಶುಪತವನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿದೆ.[೬] ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ೭ನೇ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಕಾಳಾಮುಖರ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ.[೭]

ಕಾಳಾಮುಖರ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ ಎಂಬುದು ಸರ್ವವಿದಿತ ವಾದರೂ, ಅವರ ಮೂಲ ಸ್ಥಳದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಗೊಂದಲಗಳಿವೆ. ಡಾ. ಎಂ.ಎಚ್. ಕೃಷ್ಣ, ಎ. ವೆಂಕಟಸುಬ್ಬಯ್ಯ ಮೊದಲಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕಾಳಾಮುಖರು ಕಾಶ್ಮೀರ ಮೂಲದವ ರೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುವರು. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಗುರುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಾಶ್ಮೀರ ಮೂಲದವರೆಂದು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಶಾಸನಗಳು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲೇ ಪ್ರಚುರದಲ್ಲಿದ್ದ ಶೈವ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ, ಕಾಶ್ಮೀರದ ಒಂದು ಶೈವ ಶಾಖೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦ ಅಥವಾ ೧೧ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಸೇರಿರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ವಲಸೆ ಬರಲು ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರದ ಉತ್ಸುಕತೆ, ರಾಜಾಶ್ರಯ ತಪ್ಪಿದ್ದು, ಕೊನೆಗಾಣದ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ, ಬರಗಾಲದಿಂದ - ಹೀಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿರಬಹುದಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಬಹಳ ಮಂದಿ ಕಾಳಾಮುಖ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು ಸಂಚಾರಿ ಪ್ರವಾಚಕರಾಗಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.[೮] ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಮೇಲಾದ ಘಜನಿ ಮಹಮ್ಮದ್‌ನ ಧಾಳಿಯು ಲಕುಲೀಶ-ಪಾಶುಪಾತರು ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬರಲು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಅನುಮಾನಿಸುವರು.[೯]

ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಳುಕ್ಯರು ಮತ್ತು ಹೊಯ್ಸಳರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಳಮುಖರ ಚಟುವಟಿಕೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತೆಂದು ಶಾಸನಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಯೊಂದರಲ್ಲೇ ಐವತ್ತಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶಾಸನಗಳು ಕಾಳಾಮುಖರ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿವೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕೇದಾರವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದ ಇಲ್ಲಿನ ಕೇದಾರೇಶ್ವರ ಮಠ ಕಾಳಾಮುಖರ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಾನವಾಗಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿ ಮುನಿಗಳು ಇದ್ದರು.

ನಾನಾ ಭಾಗಗಳಿಂದ ದೀನರು, ಅನಾಥರು, ಕುರುಡರು, ಕುಂಟರು, ಮೂಕರು, ಕಥಕರು, ಗಾಯಕರು, ವಾದಕರು, ನರ್ತಕರು, ವೈತಾಳಿಗಳು, ನಗ್ನ-ಭಗ್ನ ಕ್ಷಪಣರು, ಏಕದಂಡಿ, ತ್ರಿದಂಡಿ ಹಂಸ ಪರಮಹಂಸ ಮುಂತಾದ ಭಿಕ್ಷುಗಳು, ಸಾಧುಜನರು ದಾನಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ದೇಶದ ಎಲ್ಲೆಡೆಯಿಂದ ಅನಾಥ ರೋಗಿಗಳು ವೈದ್ಯಕೀಯ ನೆರವಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಜನರಿಗೂ ಅಭಯಸ್ಥಾನವಾಗಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ವೇದಗಳು, ಕೌಮಾರ, ಶಾಕಟಾಯನ, ಪಾಣಿನೀಯ ವ್ಯಾಕರಣ, ನ್ಯಾಯ, ವೈಶೇಷಿಕ, ಮೀಮಾಂಸಾ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳು, ಲಾಕುಶ, ಪತಂಜಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು, ಅಷ್ಟಾದಶ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು, ಕಾವ್ಯ, ನಾಟಕ, ನಾಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.[೧೦] ಇಂತಹ ಹಲವು ಕಾಳಾಮುಖ ಮಠಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಶಾಸನಗಳು ವಿವರ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಯಲ್ಲದೆ ನಾಡಿನ ಬೇರೆಡೆಯೂ ಕಾಳಾಮುಖ ಮುನಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಳುಕ್ಯ ಅರಸ ತ್ರೈಲೋಕ್ಯಮಲ್ಲದೇವನ ಸಂಧಿವಿಗ್ರಹಿ ಬಿಜ್ಜಳದೇವನು ತ್ರೈಳೋಕ್ಯ ನಕರೇಶ್ವರ ದೇವರಿಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಯ ಆಚಾರ್ಯ ಕಾಳಾಮುಖಮುನಿ, ತ್ರೈಳೋಕ್ಯ ಕಂತ್ಕಾರ ಪಂಡಿತರ ಪಾದವನ್ನು ತೊಳೆದು ಭೂಮಿದಾನ ನೀಡಿರುವನು.[೧೧] ಕಾಳಾಮುಖ ಯತಿ ಕಂಟೆಯ ವಖ್ಖಾಣಿದೇವನ ಶಿಷ್ಯ ಸೋಮೇಶ್ವರ ಪಂಡಿತರು ನೊಳಂಬ ಅರಸ ಪೆರ್ಮಾಡಿ ಜಯಸಿಂಘದೇವರು ನೀಡಿದ ದಾನವನ್ನು ಪಡೆದ ವಿಷಯ ಶಾಸನವೊಂದರಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಶಾಸನದಿಂದ ಉಚ್ಚಂಗಿ ಕೋಟೆಯ ತ್ರೈಲೋಕೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯವು ಕಾಳಾಮುಖ ಗುರುಗಳ ಸ್ಥಾನವಾಗಿತ್ತೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.[೧೨] ಇದರಲ್ಲಿ ಮುನಿಯನ್ನು ಕಾಳಾಮುಖ ತಪೋಧನನೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೯೫ ರ ಒಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಜಗತೇಶ್ವರ ಪಂಡಿತರನ್ನು ಕಾಳಾಮುಖ ದೀಕ್ಷಿತನೆಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಕಮ್ಮಟೇಶ್ವರ ಲಿಂಗವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮಾಡಿದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಈ ಮುನಿಗೆ ಹಲವರು ದಾನವನ್ನು ನೀಡಿರುವರು.[೧೩] ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೩೨ ಒಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಕೊಪ್ಪಳ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕಲ್ಲೂರು ಕಾಳಾಮುಖರ ಸ್ಥಾನವಾಗಿತ್ತೆಂಬ ವಿಷಯವಿದೆ.[೧೪] ಬೆಲಟಿಕೆರೆಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮರಾಶಿ ಪಂಡಿತನನ್ನು "ಯಮನಿಯಮಾದಿಗುಣ ಸಂಪನ್ನರೂ, ಕಾಳಾಮುಖ ಸಮುದ್ಧರಣರೂ, ಶಿವದ್ರಿಹ ಸಂಹರಣರೂ ನಿತ್ಯಾದಿನಾಮಾವಳೀ ವಿರಾಜಿತರಪ್ಪರ್......" ಎಂದು ಹೊಗಳಿವೆ.[೧೫] ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಳುಕ್ಯರ ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರನು ಕಲ್ಲೂರಿನ ಸ್ವಯಂಭುಕಲಿದೇವಸ್ವಾಮಿಯ ಆರಾಧನೆಗಾಗಿ ಆ ಸ್ಥಾನದ ಆಚಾರ್ಯ ಕಾಳಾಮುಖಮುನಿ ಶಿವಶಕ್ತಿ ಪಂಡಿತ ಮತ್ತು ರುದ್ರಶಕ್ತಿ ಪಂಡಿತರಿಗೆ ದಾನ ನೀಡಿದ ವಿಷಯ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿದೆ. ಇವರನ್ನು ಕಾಳಾಮುಖ ಸಂಬಂಧದವರೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ.[೧೬] ಕುಕ್ಕನೂರಿನ ಶಾಸನವೊಂದು ಕಾಳಾಮುಖಮುನಿ ರಾಜಗುರು ಕಳೇಶ್ವರದೇವನನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಚಿಕ್ಕ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕಾಳಾಮುಖ ಮುನಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಇಂತಹ ಶಾಸನ ಮತ್ತೊಂದು ದೊರಕಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೭೮ ರ ಅವಧಿಯ ಈ

ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರುವ ಕಳೇಶ್ವರ ಮುನಿಯು ಕುಕ್ಕನೂರಿನ ಜ್ಯೇಷ್ಠಾದೇವಿಯ (ಮಹಾಮಾಯಿ) ಸ್ಥಾನಾಚಾರ್ಯನಾಗಿದ್ದನು. ನವಲಿಂಗದ ಸೋಮೇಶ್ವರ ದೇವರ ನವಮಠದ ಆಡಳಿತವನ್ನಲ್ಲದೆ ಸಿಂಧರ ರಾಜಧಾನಿ ಯರಂಬರವಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಸಿಂಗೇಶ್ವರ, ರಾಜೇಶ್ವರ, ಚೌಡೇಶ್ವರ, ವಿಕ್ರಮೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯಗಳ ಮಠದ ಆಚಾರ್ಯ ಪಟ್ಟವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ. ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಸಿಂಧರಾಜ ಪೆರ್ಮಾಡಿಗೂ, ಅವನ ಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಚಾವುಂಡನಿಗೂ ಗುರುವಾಗಿದ್ದನು. ಇವನು ಸೂಂಡಿಯ ನಗರೇಶ್ವರ ಕಾಳಾಮುಖ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದವನು. ಈ ಕಳೇಶ್ವರಮುನಿಯು ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣತನಾಗಿ 'ಸಿದ್ಧಾಂತಿ ಕಳೇಶ್ವರ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಧರಿಸಿದ್ದ. ಮಂತ್ರ-ತಂತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರವೀಣನಾಗಿದ್ದುದಲ್ಲದೆ ಕಾಳಿಕಾದೇವಿಯ ಆರಾಧಕನಾಗಿದ್ದನು. ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಕಳೇಶ್ವರನು ಕಾಪಾಲಿಕನಾಗಿದ್ದು, ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಕಾಳಾಮುಖನಾಗಿ ಬದಲಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇವನು ಕಾಳಿಯನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಮತ್ತು ಮಂತ್ರ-ತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ತಜ್ಞನಾಗಿದ್ದುದು ಈ ಮಾತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಶಾಸನದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಉಗ್ರ ಕಾಪಾಲಿಕರು ಸಾತ್ವಿಕ ಕಾಳಾಮುಖ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಶೈವಧರ್ಮ ಸಮಾಜ ಮುಖಿಯಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದುದರ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಇದು ನಮಗೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ.[೧೭] ಕುರುಗೋಡಿನ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಬಾಲಶಿವಾಚಾರ್ಯನೆಂಬ ಮುನಿಯು "ಲಕುಳೀಶ್ವರಾಗಮ ಕಾಳಾಮುಖ ದರ್ಶನಂಗಳನ್ತಾಳ್ದಿ ತಪೋಲೀಲೆಗೆ ಮೈವಾಂತಿರ್ಪ್ಪಂ......" ಇದ್ದನಂತೆ. "ಶಿವಶಕ್ತಿಸುತಂ ಕಲಿದೇವರಾಂಘ್ರಿ ಸರೋಜ ಪೂಜಕಂ ಸಕಳ ಗುಣೋದ್ಭವ ಕಾಳಾಮುಖ ತಿಳಕಂ" ಆಗಿ ಹೆಸರು ಪಡೆದಿದ್ದನು ಅದೇ ಗ್ರಾಮದ ಅಮೃತರಾಶಿದೇವ ಮುನಿ.[೧೮] ಹೊಯ್ಸಳ ಇಮ್ಮಡಿ ವೀರಬಲ್ಲಾಳನ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಅರಸೀಕೆರೆಯ ಗೊಜ್ಜರು ಗೊಜ್ಜೇಶ್ವರ ದೇಗುಲವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಮಠಪತಿ ಮತ್ತು ತಪೋಧನರ ಆಹಾರ ದಾನಕ್ಕೆ 'ಲಾಕುಳಾಗಮ ಸಮಯ ಸಮುದ್ಧರಣರೂ ಕಾಳಾಮುಖ ಪ್ರತಿಬದ್ಧರುಮಪ್ಪ, ತ್ರಿಲೋಕ್ಯಶಕ್ತಿ ಪಂಡಿತರ ಶಿಷ್ಯ ಧರ್ಮರಾಶಿ ಪಂಡಿತರ ಮಗ ಅಮ್ರಿತರಾಶಿ ಪಂಡಿತರಿಗೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ನೀಡಿದಂತೆ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.[೧೯] ಜಾಜೂರಿನ ಒಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಶಿವಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಭೂಷಣರೆಂಬ ಇಬ್ಬರು ಕಾಳಾಮುಖ ಯತಿಗಳ ವಿವರವಿದೆ. ಇವರನ್ನು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಕಾಳಾಮುಖ ಸ್ಥಾಪಕೋದ್ಯತನಂ, ಕಾಳಾಮುಖ ಸಮಯ ಪ್ರತಿಪಾಳಕಂ ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಇವರು "ಕುಮತಮನೊಳ್ಪುವೆತ್ತ ನುಡಿಯಿಂನೆಜೆ ಭಂಗಿಸಿ ಪೆಂಪುವೆತ್ತ ಶೈವಮನಿಳೆಯೊಳ್ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿಸಿ ಪರಾಕ್ರಮದಿಂದ ವಿದಿರ್ಚೆ ತಂನ ವಿಕ್ರಮದೊಳದಿರ್ಪ್ಪಿ ತಾನೆ ಪಡೆದಂ ಸಮಯ ಪ್ರತಿಪಾಳಕ ಪ್ರಭುತ್ವಮನೆಲೆ ಪಾಟಿಯಾರೋ ಶಿವಶಕ್ತಿಯೊಳೀ....." ಎಂದು ಹೊಗಳಿದೆ.[೨೦] ಕಾಳಾಮುಖ ಪ್ರತಿಬದ್ಧ,[೨೧] ಕಾಳಾಮುಖ ಸಮಯ ಸಮುದ್ಧರಣ[೨೨] ಕಾಳಾಮುಖ ಸಮಯ ಕರ್ತಾರರುದಿತರ್[೨೩] ಎಂದೂ ಕೆಲವು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಳಾಮುಖರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ.

ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ಕೆಲವು ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲೂ ಇವರ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ವಿಧ ವಿಧವಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ಉತ್ಪಾತಿ ಪಿಡುಗು ಕಾಳಾಮುಕ್ಕಾನ್[೨೪], ಕಾಳಾಮುಖ ನಿರಂಜನ ಪಂಡಿತ ಮುಂತಾದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಅಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

ಕಾಳಾಮುಖ ಗುರುಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತಮ್ಮ ಪರ್ಷೆ, ಆಮ್ನಾಯ (ಆವಳಿ), ಸಂತತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವರು. ಪರ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಪರ್ಷೆ ಮತ್ತು ಸಿಂಹಪರ್ಷೆ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧಗಳು. ಶಕ್ತಿಪರ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಪರ್ವತಾವಳಿ ಮತ್ತು ಭುಜಂಗಾವಳಿ ಎಂಬ ಎರಡು ವಿಧ. ಪರ್ವತವೆಂದರೆ ಶ್ರೀಶೈಲ. 'ಭುಜಂಗ' ಎಂದರೇನೆಂದು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ವೇಮುಲವಾಡದ ಒಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಳುಕ್ಯ ಅರಸರ ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರ ರಾಜಾದಿತ್ಯರಸನು ವೇಮುಲವಾಡದಲ್ಲಿ ರಾಜಾಧಿತ್ಯೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ, ತಪೋಧನರಿಗೆ, ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಆಹಾರದಾನಕ್ಕೆ, ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ, ಪಾಠ ಹೇಳುವ (ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ) ಶಿಕ್ಷಕರಿಗೆ ದಾನವನ್ನು ನೀಡಿ, ಈ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಭುಜಂಗಾವಳಿ ಕಾಳಾಮುಖ ನೈಷ್ಠಿಕ ತಪೋಧನನೆ ನಡೆಯಿಸಬೇಕು ಎಂದು ನಿಯಮ ವಿಧಿಸುತ್ತಾನೆ.[೨೫] ಈ ಭುಜಂಗಾವಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಸಂತತಿಯೇ 'ಮೂವರ ಕೋಣೆಯ ಸಂತತಿ'. ಇದು ಮೂವರು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.[೨೬] ಈ ಮೂವರ ಕೋಣೆ ಎಂಬುದು 'ತ್ರಿಕೂಟ' ಪದದ ಕನ್ನಡ ರೂಪವೆಂಬುದು ವಿದ್ವಾಂಸರೊಬ್ಬರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ.[೨೮] ಇಲ್ಲಿ ಶಿವನು ಪ್ರಧಾನನಾಗಿ ಅವನ ಎಡಬಲಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು ಇರುವರು. ಈ ತ್ರಿಕೂಟ ಅಥವಾ ತ್ರೈಪುರುಷ ದೇವರ ಕಲ್ಪನೆ ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಳುಕ್ಯರ ಕೊಡುಗೆ. ಇದರ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಅಥವಾ ಈ ರೀತಿ ಶಿವನ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮ-ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ತಂದು ಜನಬೆಂಬಲವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ತಂತ್ರ ಕಾಳಾಮುಖ ಮುನಿಗಳ ಆಲೋಚನೆಯೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಶೈವ ವೈಷ್ಣವ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಆ ಮೂಲಕ ದೇವಾಲಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಹಬ್ಬಿಸುವ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜೈನ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಈ ತಂತ್ರವನ್ನು ಕಾಳಾಮುಖರು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವರು. ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದ್ದ ಮತ್ತು ರಾಜಾಶ್ರಯದ ಬೆಂಬಲವಿದ್ದ ಜೈನ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಶೈವ-ವೈಷ್ಣವ ತತ್ವಗಳು ಒಂದಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಜಾಣತನದಿಂದ ಕಾಳಾಮುಖರು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಶೈವ-ವೈಷ್ಣವ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ದಾನಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಈ ಮಾತನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಸಂಘರ್ಷದ ಜೊತೆಗೆ ನಿರಾಸಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ದಾರಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.[೨೯] ಮೇಲ್ಕಂಡ ಭುಜಂಗಾವಳಿಯಲ್ಲಿ 'ಇಟ್ಟಿಗೆಯ ಸಂತತಿ' ಎಂಬ ಶಾಖೆಯೂ ಇತ್ತು.

ಶಕ್ತಿಪರ್ಷೆಯಷ್ಟೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪರ್ಷೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಸಿಂಹಪರ್ಷೆ. ಇವರ ಬಗ್ಗೆ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರ‍್ನಾಲ್ಕು ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಮಾತ್ರ ದೊರಕುತ್ತವೆ. 'ಶಾಲೆಯ ಪರ್ಷೆ' ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಪರ್ಷೆಯಿದ್ದಂತೆ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.[೩೦]

ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಂದ ಕಾಳಾಮುಖರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೂ ಇವರು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದರೆಂದು ಶಾಸನಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ದೇವಾಲಯದಾನಗಳ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಕೆರೆ-ಕಟ್ಟೆಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ, ಬಾವಿಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ, ವಿದ್ಯಾದಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ, ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ, ಉಪಾಧ್ಯಾಯರಿಗೆ ದಾನದತ್ತಿಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಇವರು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಾದರು. ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಆವನಿ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ನಲವತ್ತು ವರ್ಷ ಆಳಿ, ಐವತ್ತು ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು, ಎರಡು ದೊಡ್ಡ ಕೆರೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ ಕಲಿಯುಗ ರುದ್ರನೆಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದ ತ್ರಿಭುವನ ಕರ್ತಾರನ ಬಗ್ಗೆ ಶಾಸನವೊಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.[೬೧] ಇಂತಹ ಪ್ರಭಾವಿ ಕಾಳಾಮುಖರು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಇಳಿಮುಖರಾದರು. ವೀರಶೈವದ ಉದಯದೊಡನೆ ಕಾಳಾಮುಖ ಶೈವದ ಅವನತಿಯೂ ಆರಂಭವಾಗಿರಬೇಕು. ಕಾಳಾಮುಖರು ಲಿಂಗ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ವೀರವ್ರತದಂತೆ ಕೈಗೊಂಡರೆ, ವೀರಶೈವರು ದೇವಾಲಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ವಿರೋದಿಸಿದವರು. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೇ ಎರಡೂ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿತ್ತು. ಬಸವ ಅಲ್ಲಮರಿಂದ ಉತ್ಕರ್ಷವನ್ನು ಪಡೆದ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಮುಂದೆ ಕಾಳಾಮುಖ ಧರ್ಮವು ಹೋರಾಡಿ, ಎದುರಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಅದರಲ್ಲೇ ವಿಲೀನಗೊಂಡಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.[೬೨] ಕಾಳಾಮುಖ ಮಠಗಳೆಲ್ಲ ಕೊನೆಗೆ ವೀರಶೈವ ಮಠಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡವು.

ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ ತನ್ನ ಒಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ

ಕಾಳಾಮುಖಿ ಕಂಗೆಟ್ಟು, ಶೈವ ಸೈವೆರಗಾದ
ಪಾಶುಪತಿ ಪಥವರಿಯ ಮಹಾವ್ರತಿ ಮದದಲಳಿದ
ಕಾಪಾಲಿ ಮರುಳಾಗಿ ತಿರುಗಿದ
ಈ ಐದುವನಲ್ಲೆಂದು ಕಳೆದು, ಕೂಡಲ ಚನ್ನಸಂಗನ ಶರಣನು
ಆರ ಮೀರಿ ಬೇರೆ ನಿಂದನು.

ಎಂದು ಹೇಳುವನು. ಸರಳ ಮತ್ತು ಜನಪರವಾದ ವೀರಶೈವ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಎದುರು ಕಾಳಾಮುಖರ ತತ್ವಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಶಾಸ್ತ್ರಬದ್ಧವಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಜನಬೆಂಬಲ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತು. ಆದರೆ ಒಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ವೀರಶೈವ ಜನಾಂಗವು ಬಸವಾದಿ ಶರಣರ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಆಚರಣೆಗೆ ತೊಡಗಿದಂತೆ ಕಾಳಾಮುಖರ ತತ್ವಗಳನ್ನೂ ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಶರಣರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಯ ನಂತರ ಕಾಳಾಮುಖರ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿದ್ದ ದೇವಾಲಯ ನಿರ್ಮಾಣ, ಲಿಂಗ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆ ಕಾರ್ಯಗಳು ಮತ್ತೆ ವ್ಯಾಪಕತೆ ಪಡೆಯಿತು. ಕಾಳಾಮುಖರು ನಶಿಸಿದರೂ ಅವರ ತತ್ವಗಳು ನಶಿಸಲಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೪-೧೫ನೇ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಕಾಳಾಮುಖರ

ದೇವಾಲಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವೀರಶೈವ ಗುರುಗಳೇ ಪೋಷಕರಾಗಿ ಆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದ್ದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

ಕಾಳಾಮುಖ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

೧. ಅಧಿಕಾರಿ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೇತುವೆಯಾಗಿ ಕಾಳಾಮುಖರು ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಿದರು.

೨. ಶೈವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಜನಮುಖಿಯಾಗುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದರು.

೩. ದೇವಾಲಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ಜೊತೆಗೆ ಕೆರೆ-ಕಟ್ಟೆ-ಸತ್ರ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದರು.

೪. ಪಾರಂಪರಿಕ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ತಲುಪಿಸಲು ಶ್ರಮಪಟ್ಟರು.

೫. ಶಿವ ಪಾರಮ್ಯದ ಏಳ್ಗೆಗಾಗಿ ಅನ್ಯಧರ್ಮಗಳ ಜೊತೆ ಸಂಘರ್ಷ ಅಥವಾ ರಾಜಿಯ ತಂತ್ರದಿಂದ ಶೈವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮ ನೀಡಿದ್ದು.

೬. ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳ ಪೂರೈಕೆಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ತಮ್ಮ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆ ಮೂಲಕ ರಾಜಸತ್ತೆಯಿಂದ ಅನುಕೂಲಗಳನ್ನು ಪಡೆದದ್ದು.

೭. ದೇವಾಲಯ ನಿರ್ಮಾಣಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಕಟ್ಟಡಗಳ ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನಾಗಿಸದೆ ಕಲಾ ಪ್ರದರ್ಶನದ, ವಾಸ್ತು ಮತ್ತು ಶಿಲ್ಪಕಲಾ ಕೌಶಲ್ಯದ ನಿರ್ಮಾಣಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದ್ದು.

೮. ಸಂಗೀತ, ನಾಟ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಕಲೆಗಳಿಗೆ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಆಸ್ಪದ ನೀಡಿ, ಆ ಮೂಲಕ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಜನಾಕರ್ಷಣೆಯ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದು.

೯. ನಾನಾ ಮೂಲಗಳಿಂದ ದಾನದತ್ತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದು, ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಸಂಪತ್ತಿನ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದ್ದು

ಹೀಗೆ ನಾನಾ ರೀತಿಯ ಕಾರ್ಯಗಳಿಂದಾಗಿ ಕಾಳಾಮುಖರು ಒಮ್ಮೆ ಜನಪರರಾಗಿ, ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಅಧಿಕಾರವರ್ಗದವರ ಪರವಾಗಿ ನಿಂತು ದೇವಾಲಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಹರಡಿ ಆ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರು. ಕಾಳಾಮುಖರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ನೀಡಿದಷ್ಟೇ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಥವಾ ಜನಪರ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ನೀಡಿದ್ದರೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಶಾಸನಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಕಾಳಾಮುಖರು ಪ್ರಕಾಂಡ ಪಂಡಿತರು. ವೇದ, ಆಗಮ, ವ್ಯಾಕರಣ, ಶಾಸ್ತ್ರ, ಕಲೆಗಳನ್ನು ಅರೆದು ಕುಡಿದಿದ್ದವರು. ಇವರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಮತ್ತು ಉಪಾಧ್ಯಾಯರುಗಳಿದ್ದರು. ಇಂತಹ ಕಾಳಾಮುಖರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದರೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕೈಹಾಕಿಲ್ಲ. ಕಾಳಾಮುಖರು ರಚಿಸಿದ ಒಂದಾದರೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ದಾಖಲೆಯೊದಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂಬುದು ಇನ್ನೂ ಯಕ್ಷ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗೇ ಉಳಿದಿದೆ.

### ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಡಾ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಪುಟ-೧೪೨.
೨. ಕರ್ಣಾಟಕ ಕವಿಚರಿತೆ-೧, (೧೯೭೨), ಪುಟ-೪೯೪.
೩. Yashastilaka and Indian Culture, K.K. Handiqui, page-510.
೪. ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಡಾ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಪುಟ-೧೫೦.
೫. ಚಿಕ್ಕಬಳ್ಳಾಪುರ-೬೬, ಎ.ಕ. XVII, ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೧೦.
೬. ಕಿಗ್ಗ, ಶೃಂಗೇರಿ-೫೭, ಎ.ಕ. ೧೧ (ಹೊಸತು).
೭. ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳು, ಡಾ. ಕೆ.ಆರ್. ಗಣೇಶ್, ಪುಟ-೧೨೬.
೮. ಕಾಳಾಮುಖರು, ಡಾ. ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ್, ವಚನಾನುಶೀಲನ, ಪುಟ-೧೫೨.
೯. Kapalikas and Kalamukhas - Dvaid Lorenzesn, ಪುಟ-೧೦೯, ಕ್ರಿ.ಶ. (೧೯೭೨).
೧೦. ಶಿಕಾರಿಪುರ - ೧೦೨, (ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ), ಎ.ಕ. VII, ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೬೨.
೧೧. ಹರಪನಹಳ್ಳಿ-೧೩, ಕ.ವಿ.ಶಾ.ಸಂ. ಬಳ್ಳಾರಿ-೧, ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೬೪.
೧೨. ಹರಪನಹಳ್ಳಿ-೪, ..........ಅದೇ............, ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೭೦.
೧೩. ಅರಸೀಕೆರೆ-೮೨, ಎ.ಕ. ೧೦ (ಹೊಸತು).
೧೪. ಯಲಬುರ್ಗಾ-೧೬, ಕ.ವಿ.ಶಾ.ಸಂ-೨.
೧೫. ಕಡೂರು-೧೪೩, ಎ.ಕ.-೧೨, (ಹೊಸತು) ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೩೯.
೧೬. ಯಲಬುರ್ಗಾ-೧೭, ಕ.ವಿ.ಶಾ.ಸಂ.-೨, ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೫೪.
೧೭. ಯಲಬುರ್ಗಾ-೫೨, ಕ.ವಿ.ಶಾ.ಸಂ.-೧, ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೭೮.
೧೮. ಬಳ್ಳಾರಿ-೭, ೧೮, .......ಅದೇ......., ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೭೩, ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೭೬.
೧೯. ಅರಸೀಕೆರೆ-೬, ಎ.ಕ. ೧೦, (ಹೊಸತು) ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೮೩.
೨೦. ಅರಸೀಕೆರೆ-೪೭, .......ಅದೇ.........., ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨.
೨೧. ಅರಸೀಕೆರೆ-೮೮, ೯೬, ೧೨೯, .......ಅದೇ..........
೨೨. ಅರಸೀಕೆರೆ-೩೨೫, .......ಅದೇ................
೨೩. ಬೇಲೂರು-೨೩೮, ಎ.ಕ. ೯, (ಹೊಸತು) ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨ ಶತಮಾನ.
೨೪. ೩೫೪, ಆ.ಪ್ರ.ಕ.ಶಾ-I, (ಕ್ರಿ.ಶ. ೯).
೨೫. ೨೪೯, .......ಅದೇ........., (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೬೮).
೨೬. ೩೯೫, ಆ.ಪ್ರ.ಕ.ಶಾ-II, (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೮೩).
೨೭. ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಡಾ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಪುಟ-೧೪೫.
೨೮. ಲೌಕಿಕ-ಅಲೌಕಿಕ, ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ, ಪುಟ-೧೫೭.
೨೯. ...........ಅದೇ.........
೩೦. ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಡಾ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಪುಟ-೧೪೭.
೩೧. ಮುಳಬಾಗಿಲು-೬೫, ಎ.ಕ. X, ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೩೧, ಪುಟ-೧೭೪.
೩೨. ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಡಾ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಪುಟ-೧೭೪.

೧೧

# ಪಾಶುಪತರು

**ಕೆ. ರವೀಂದ್ರನಾಥ**

ಲಾಕುಳ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಕಾಲಾಮುಖ, ಪಾಶುಪತ, ಕಾಪಾಲಿಕ ಮತ್ತು ಕೌಲವೆಂಬ ಸಮಯಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪಶುಪತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಪಾಶುಪತ ಮತ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಶೈವದ ಒಂದು ಶಾಖೆ. ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಹೇಳಿಕೆಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವು ಶಾಸನಗಳಿಂದ ಈ ನಾಲ್ಕು ಸಮಯಗಳು ಒಂದೇ ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಹೆಸರುಗಳೇಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಭಿನ್ನ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಅನೇಕ ಆಕರಗಳು ಇವೆ. ಸೂತ ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಚರಾತ್ರ, ಕಾಪಾಲ, ಕಾಲಾಮುಖ, ಶಾಕ್ತ, ಬೌದ್ಧ, ಅರ್ಹತ್, ಪಾಶುಪತ, ಶಾಂಭವ ಎಂಬ ಎಂಟು ಮತಗಳಲ್ಲಿ ದೀಕ್ಷೆ ಹೊಂದಬಾರದೆಂದು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಟೀಕಾಕಾರನಾದ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರನು ಶೈವ, ಪಾಶುಪತ, ಕಾರುಣಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಕಾಪಾಲಿಕ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ರೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ; ಅದೇ ರೀತಿ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಕಾಪಾಲ, ಕಾಲಾಮುಖ, ಪಾಶುಪತ ಮತ್ತು ಶೈವ ಎಂದೂ, ಜಯತೀರ್ಥೀಯ ನ್ಯಾಯಸುಧಾ ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಶೈವ, ಪಾಶುಪತ, ಕಾಲಾಮುಖ, ಕಾಪಾಲಿಕರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಹೇಳುವ ನಿಜಗುಣ ಶಿವಯೋಗಿಗಳು, ಗುಣರತ್ನ ಸೂರಿಯ ತರ್ಕ ಸಂಗ್ರಹ ದೀಪಿಕೆ, ಸೋಮದೇವನ ಯಶಸ್ತಿಲಕ ಇತ್ಯಾದಿ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಕಾಪಾಲಿಕ, ಕಾಳಾಮುಖ ಮತ್ತು ಪಾಶುಪತಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ಇರುವುದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಈ ಮೂರು ಸಮಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಆಚರಣೆ, ತತ್ತ್ವಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

## ಪ್ರಾಚೀನತೆ

ಪ್ರಾಚೀನತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪಾಶುಪತದ ಉಲ್ಲೇಖ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಮಹಾಭಾರತವ ಶಾಂತಿಪರ್ವದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದು ಇದರ ಸಂಸ್ಥಾಪಕ ಶ್ರೀಕಂಠ ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.[೧] ವಿ.ಎಸ್. ಪಾಠಕ್[೨] ಮತ್ತು ಬಹುತೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಶ್ರೀಕಂಠನೇ ಇದರ

ಸ್ಥಾಪಕನೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಡಾ. ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಅವರು ಶ್ರೀಕಂಠನಿಗೂ ಮೊದಲೇ ಪಶುಪತಿ ಭಾವಕ್ಕೆ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ರೂಪು ಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿರಬಹುದೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತ ಯಾವುದೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತನಗೆ ತಾನೇ ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಶ್ರೀಕಂಠನೇ ಮಾಂಗಲ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು, ಪಾತಂಜಲಿಯ ಟೀಕುವಿನಲ್ಲಿ ಶಿವಭಾಗವತರು ಪಾಶುಪತರುಗಳಿಗೆ ಮೊದಲೇ ಇದ್ದವೆಂಬುದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ.[೩] ಎಲ್ಲ ಶೈವ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಪ್ರಥಮ ಪ್ರವೇಶ ದೊರಕುವುದು ಪಾಶುಪತದ ಮೂಲಕ ಅಂದರೆ ಅದೇ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಶೈವಮತ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ ಅವರು ಸಿಂಧೂ ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಮುದ್ರೆಯ ಮೇಲಿನ ಯೋಗಿರೂಪಿ ಮಾನವಾಕೃತಿಯನ್ನು ಪಶುಪತಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ.[೪] ಅದೇನೇ ಇದ್ದರು ಮಹಾಭಾರತ ಆದಿಯಾಗಿ ಕೂರ್ಮ ಪುರಾಣ, ನಾರದೀಯಪುರಾಣ, ಶಿವಪುರಾಣ, ಸ್ಕಂದ ಪುರಾಣ, ಸ್ವಯಂಭೂಪುರಾಣ, ವಾಮನ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲದೆ ಕ್ರಿ.ಶ.ಪೂ. ೨೫೦೦-೧೫೦೦ ರ ಸಿಂಧೂ ನಾಗರೀಕತೆಯ ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ, ಪಾತಂಜಲಿಯಟೀಕು (ಕ್ರಿ.ಶ.ಪೂ. ೧೫೦)ನಲ್ಲಿ, ಕ್ರಿ.ಶ.ಸು. ೬೦೦ರ ತಮಿಳು ಶೈವಕವಿ ಅಪ್ಪರ್ ಅವರ ಪಾಶುಪತದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಲ್ಲದೆ ಭಾಸ್ಕರಚಾರ್ಯ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೫೦), ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೫೦), ಯಮುನಾಚಾರ್ಯ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೫೦), ರಾಮಾನುಜ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೦೦), ರಾಜಶೇಖರ (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫೦) ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಯದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಇದು ಪ್ರಾಚೀನತೆಯ ಹಾಗೂ ಪರಂಪರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತುಂಬಾ ಹಳೆಯದಾದ ಆಗಮಾಂತಶೈವವೆಂಬ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯಿದೆ.

## ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತ

ಪಾಶುಪತ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತವೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆಯಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತದ ಮೂಲ ಪುರುಷ ಲಕುಲೀಶನೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಲಕುಲೀಶ ಎಂಬುದು ಶಿವನ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರು. ಇದಕ್ಕೆ ನಕುಳೀಶ, ಲಕುಲೇಶ, ಲಕುಲಿನ್, ಲಕುಲೀಶ್ವರ ಎಂಬ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳಿವೆ. ಲಕುಲ>ಲಗುಡ>ಲಕುಟ ಎಂಬುದರಿಂದ ಲಕುಲೀಶ ಬಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಲಕುಲವೆಂದರೆ ದಂಡವೆಂದರ್ಥ. ಲಕುಲೀಶ ಎಂದರೆ ದಂಡಧಾರಿಯಾದ ಶಿವನೆಂದರ್ಥ. "ಈ ದಂಡ ಬೇರೇನೂ ಆಗಿರದೆ ನಾಲ್ಕು ವೇದಗಳೇ ಆಗಿವೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ದಂಡದಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಪ್ರಯುಕ್ತ 'ಲಾಕುಳಾಗಮ' ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿಯಾಯಿತೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ."[೫] ಕ್ರಿ.ಶ. ೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿದ್ದನೆಂದು ಹೇಳುವ ಲಕುಲೀಶನ ಇತಿವೃತ್ತವು ಕೌಂಡಿನ್ಯ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ, ವಾಯು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಕಾರಣವ ಮಹಾತ್ಮ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ. "ಶಿವನು ಓರ್ವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದಂಪತಿಗಳ ಮಗನಾಗಿ ಉಲ್ಕಾಪುರಿಯಲ್ಲಿ ಜನಿಸುವನು. ಈ ದಿವ್ಯ ಮಗುವು ಅನೇಕ ಮನುಷ್ಯಾತೀತ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ

ಹುಟ್ಟಿದ ಏಳು ತಿಂಗಳಿಗೇ ಮರಣವನ್ನಪ್ಪುವುದು. ಅವನ ತಾಯಿ ಅವನನ್ನು ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿದ್ದ ತೀರ್ಥವೊಂದರಲ್ಲಿ ಹಾಕಿದಳು. ಈ ಮಗುವನ್ನು ತೀರ್ಥದಲ್ಲಿನ ಆಮೆಗಳು ಜಾಲೇಶ್ವರ ಲಿಂಗದ ಬಳಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ದುವು. ಅಲ್ಲಿ ಮಗುವಿಗೆ ಮರಳಿ ಜೀವ ಬಂದು, ಕೆಲಕಾಲ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು ನಂತರ ಕಾಯಾವರೋಹಣಕ್ಕೆ ಹೋಯಿತು. ಮಗು ಬೆಳೆದು ದೊಡ್ಡವನಾದ ಮೇಲೆ ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಿದನು."[೧] ಈತ ಶ್ಮಶಾನವೊಂದರ ಹೆಣವೊಂದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿ ಲಕುಲಿನ್ ಆಗಿ ಅವತರಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದೇನೆ ಇರಲಿ ಲಕುಲೀಶ ಶಿವನ ಅವತಾರವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ವೃತ್ತಾಂತದಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈತನಿಗೆ ಕುಶಿಕ, ಗಾರ್ಗ್ಯ, ಕೌರುಷ ಮತ್ತು ಮೈತ್ರೇಯ ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಜನ ಶಿಷ್ಯರಿದ್ದು ಅವರು ನಾಲ್ಕು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ಕ್ರಿ.ಶ.ಸು. ೪ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪಾಶುಪತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿದರೆಂಬ ಸಂಗತಿ ಮಧುರಾದ ಸ್ತಂಭಶಾಸನದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಈ ಶಿಷ್ಯರ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗುಂಪು ಉತ್ತರದಿಂದ ದಕ್ಷಿಣಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದಿರಬಹುದು. ಈ ಕಾರಣವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಎಳಮೇಲ ಸಿಂಹಪರ್ಷೆಯ ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತ, ಅಭಿನವ ಪಾಶುಪತ, ಇತ್ಯಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಲಕುಲೀಶನಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತ ಕ್ರಿ.ಶ. ೫೩೫ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತದ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಶ್ರೀಕಂಠನು ಪಾಶುಪತ ಮತದ ಸ್ಥಾಪಕನಾದರೆ, ಲಕುಲೀಶ ಅದನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮಾಧವ ಹೇಳುವ ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತ ತತ್ತ್ವಗಳು ಲಕುಲೀಶನಿಂದ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಿರುವ ಪರಿಷ್ಕೃತ ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಮೊದಲಿಗೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಮೂಲ ಪಾಶುಪತದ ಸ್ವರೂಪ ಕುರಿತಂತೆ ಪಾಶಪತ ಸೂತ್ರ ಹಾಗೂ ಇತರ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ವೈದಿಕೀಕರಣದ ಸ್ಪರ್ಶ ತಗುಲಿರುವುದರಿಂದ ಪಾಶುಪತದ ನಿಜಸ್ವರೂಪ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಕೆಲವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಂದೇಹ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

## ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತ

ಕ್ರಿ.ಶ. ೫೩೫-೭೫೭ ರ ಕಾಲದ ಬದಾಮಿ ಚಾಲುಕ್ಯರ ಮಹಾಕೋಟೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದ ಹೊರ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಲಕುಲೀಶನ ಚಿತ್ರ ಮತ್ತು ಬದಾಮಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಕಟ್ಟಲಾದ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿನ ಲಕುಲೀಶನ ಜೀರ್ಣಗೊಂಡ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತದ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೬ನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ನಂತರದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ೭೦೦ ರ ಕಿಗ್ಗದ ಶಾಸನದ ಉಲ್ಲೇಖ ಬಿಟ್ಟರೆ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸುಮಾರಿಗೆ ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಭೇದಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದನ್ನು ಶಾಸನಗಳು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ.

೦೧. ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಕಿಗ್ಗದ ಕ್ರಿ.ಶ. ೭೦೦ ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಪಾಶುಪತ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

೦೨. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೪೯ ರ ಸಿಂದಗಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ದೇವೂರು ಶಾಸನ **ಪಾಶುಪತ ಯೋಗಾಚಾರ್ಯ** ಬ್ರಹ್ಮರಾಶಿ ಪಂಡಿತರಿಗೆ ದೇವಾಪುರದ ಮಾರಸಿಂಗೇಶ್ವರ ದೇವರ ರಂಗಭೋಗಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಅಸನ, ಅಚ್ಛಾದನಕ್ಕೆ ರಾಣಿ ಸುಗ್ಗಲ ದೇವಿ ಭೂಮಿಬಿಟ್ಟ ವಿವರಣೆಯಿದೆ.

೦೩. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೮೪ ರ ಬಾಗೇವಾಡಿಯ ಶಾಸನ ಹೊನ್ನವಾಡಿಯ ಸೋಮೇಶ್ವರ ದೇಗುಲದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಕ್ಕೆ ರಾಣಿ ಮೈಲಳದೇವಿ ಭೂದಾನ ನೀಡಿದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತ **"ಪಾಶುಪತ ಯೋಗಾಚಾರ್ಯ**, ಜ್ಞಾನರಾಶಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾ ದೇವಸ್ಥಾನ" ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತದೆ.

೦೪. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೮೪ ರ ಬಾಗಲಕೋಟೆ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಶಿರೂರಿನ ಶಾಸನವು 'ಪರಮ **ಪಾಶುಪತಾಚಾರ್ಯ**ಸ್ಥಾನವೆಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಶಾಸನ "ಉತ್ತರೇಶ್ವರ ದೇವಸ್ಯ ಮಠೇ ಸಾಂಸ್ಥ ತಪಸ್ವಿನಾಃತೇಷಾಂ ಮುಖ್ಯೋ ಮಹಾಪ್ರಾಜ್ಞೋ ಮಲಯಾಲಾಖ್ಯ ಬುಧಸ್ಥಿತಃ" ತಚ್ಚಿಷ್ಯೋತ್ತ......ಮಂರಾಮುನೇಃ ಪಾದ ಪ್ರಕ್ಷಾಲ್ಯ ವಿಧಿನಾ ಭೂಮಿರ್ದ್ದತ್ತಾತಿ ಭಕ್ತಿತಃ|| ಸಿಂಘಪರ್ಶಸ್ತತೋ ಮುಖ್ಯಃ ತೇಜೋರಾಸಿ ಮಹಾಯತೇ||

೦೫. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೬೨ ರ ಶಿರೂರಿನ (ಬಾಗಲಕೋಟೆ ತಾಲ್ಲೂಕು) ಶಾಸನದಲ್ಲಿ 'ಕೊಲ್ಲಾಪುರ ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿ ಪಾದಾರಾಧಕ **ಪಾಶುಪತಾಚಾರ್ಯ ಸ್ಥಾನ'** ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖ ವಿದ್ದು ಪ್ರಭು ಮಾರಸಿಂಗನು ಸಿದ್ದೇಶ್ವರ ದೇವರ ಪೂಜೆಗೆ ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಭೋಜನಕ್ಕೆ ದಾನ ನೀಡಿದ್ದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ.

೦೬. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೬೪ ರ ದೇವೂರು (ಸಿಂದಗಿ ತಾಲ್ಲೂಕು) ಶಾಸನವು ಮಹಾಸಾಮಂತ ನಾರರಸ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೪೯ ರಲ್ಲಿದ್ದ ಬಹ್ಮರಾಶಿ ಪಂಡಿತನ ಶಿಷ್ಯ. ಜ್ಞಾನರಾಶಿ ಪಂಡಿತನ ಕಾಲ್ತೊಳೆದು ದೇವಪುರದ ಮಾರಸಿಂಗೇಶ್ವರ ದೇವರಿಗೆ ಭೂದಾನ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

೦೭. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೬೬ ರ ಇಂಡಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಃ ಳಮೇಲ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಮಾರಸಿಂಗನಪಳ್ಳಿ ಯನ್ನು ಬಲ್ಲವರಸರಿಂದ ಪಡೆದು ನೊಳಂಬಪಲ್ಲವ ಪೆರ್ಮಾಡಿ ಜಯಸಿಂಗದೇವ **ಪಾಶುಪತ ಯೋಗಾಚಾರ್ಯ**ರಾದ ಸೋಮೇಶ್ವರ ಪಂಡಿತರ ಕಾಲ್ತೊಳೆದು ದಾನ ಬಿಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ.

೦೮. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೪೯ ರ ರಾಯಚೂರು ಜಿಲ್ಲೆ ಗಬ್ಬೂರಿನ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ **ಪಶುಪತಿ**ಯೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ನಾಮವಿದೆ.

೦೯. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೪೯ ರ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ವಿಮಳ ಚಂದ್ರಮುನಿ ಯನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುವಾಗ ಬೌದ್ಧ, ಶೈವ, ಕಾಪಾಲಿಕ, ಕಪಿಲ ಇತ್ಯಾದಿ ಪಂಥಗಳ ಜೊತೆಗೆ **ಪಾಶುಪತ**ದ ಹೆಸರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧೦. ಸೌದತ್ತಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಶಿರಸಂಗಿಯ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೪೦ ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಮಹಾವ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಾಪಾಶುಪತರಲ್ಲಿ, ಸೋತ್ರಿಯರಲ್ಲಿ ಕಾಳಾಮುಖ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಲೇ 'ಮಹಾಪಾಶುಪತ' ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ.

೧೧. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೪೮ ರ ಗದಗ ತಾಲ್ಲೂಕು ಹೊಸೂರಿನ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಹೊಲ್ಲಗಾವುಂಡ ಜ್ಞಾನರಾಶಿಯತಿಪನ ಶಿಷ್ಯ ಗಂಗೇಶ್ವರಾರ್ಯನ ಕಾಲ್ತೊಳೆದು ದಾನ ಬಿಟ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖ ವಿದೆ. ಈ ಗಂಗೇಶ್ವರ ಪಾಶುಪತ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ತಪಮೂಲಸ್ಥಾನ ಯೋಗೀಶ್ವರ ನಾಗಿದ್ದನು. ಅದೇ ರೀತಿ 'ಅಭಿನವಪಾಶುಪತ ಜೇಷ್ಠರಾಶಿಯತಿಪತಿಯ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಬರುತ್ತದೆ.

೧೨. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೯೪ ರ ಹಿರೇಕೆರೂರು ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಎಮ್ಮಿಗನೂರು ಶಾಸನವು "ಪಾಶುಪತ ಬ್ರತೋರ್ಜಿತ ತಪಶ್ರೀ ಮಂಡನರ್, ಮುಕ್ತಿ ಭಾಜನರ್ ಯೋಗೇಶ್ವರ ಅಟ್ಟ ಹಾಸಮುನಿ" ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತ ಇವರ ಕಾಲಂಕರ್ಚಿ ಕಾಮಗೌಡನು ರಾಮೇಶ್ವರ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ದತ್ತಿಬಿಟ್ಟು ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ.

೧೩. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೯೪ ರ ಹರಪನಹಳ್ಳಿ ತಾಲ್ಲೂಕು ಬೆಣ್ಣೆಹಳ್ಳಿಯ ಶಾಸನವು "......ಶ್ರೀ ಮನ್ಮಹಾಗ್ರಹಾರ ಹೂಲಿಯ ಶ್ರೀ ಪಂಚಲಿಂಗದೇವ ಪಾದಾಬ್ಜಭ್ರಿಂಗರುಂ ಶ್ರೀ ಸಿಂಹಪರ್ಷೆ ಅಭಿನವ ಪಾಶುಪತ ಮಠ ಶ್ರೀವಿದ್ಯಾರಾಶಿ ಪಂಡಿತ ದೇವರು|| ಅವರ ಶಿಷ್ಯರು || ಶ್ರುತದೊಳು ಶೀಲದೊಳಾಗಮೋಕ್ತ ಶಾಸ್ತ್ರದೊಳು ತಪೋನುಷ್ಠಾನದೊಳು ಪರಹಿತ ವ್ಯಾಪಾರದೊಳ, ಗೌರವಕೀರ್ತಿಯೊಳು ಮನ್ದರ ಧೈರ್ಯ್ಯದೊಳು ಪೋಲ್ವರನೆ ಬಣ್ಣಿಸೆ ಧರ್ಮರಾಶಿ ಮುನಿಪಂ" ....ನದೀಜಾತ ನನ್ನನೆನೆ ಜಗಂ ಬಣ್ಣಿಸೆ ಚಂದ್ರರಾಶಿ ಮುನೀಶ" ಇನ್ತಿ ಅಭಿನವ ಪಾಶುಪತ ಸನ್ತಾನದ ದೇವರೆನಿ ಸುವುದು ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ.

೧೪. ಇದೇ ಬೆಣ್ಣೆಹಳ್ಳಿಯ ೧೩ನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಅಭಿನವ ಪಾಶುಪತ ಸಮಯವರ್ಧನ ಸುಧಾಕರರಾದ ಸಪ್ತಾಹರ್ತರೀ ಸ್ಥಾನಾಚಾರ್ಯ ಬಾಳೇಶ್ವರ ದೇವರ ಪಾದಾರಾಧಕರಾದ ಕೋಗಳಿ ೫೦೦ ರ ಏಳ್ಕೋಟಿ ಸಮಯ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಖಳೇಶ್ವರ ದೇವರ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ.

೧೫. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨೨೬ ರ ಹಗರಿಬೊಮ್ಮನಹಳ್ಳಿ ತಾಲ್ಲೂಕು ಬೆಣ್ಣಕಲ್ಲು ಗ್ರಾಮದ ಶಾಸನವು ರಾಜಗುರು ಶ್ರೀ ಮಲ್ಲಕುಳೇಶ್ವರರನ್ನು ಅಭಿನವ ಪಾಶುಪತ ಸಮಯವಾರ್ಧಿ ವರ್ಧನ ಸುಧಾಕರರೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಲಕುಳೇಶನ ಶಿಷ್ಯ ಮುದಿನೀರ ಶ್ರೀ ಮಲೆಯಾಳ ದೇವರ ಪ್ರಶಿಷ್ಯರಾದ ಜ್ಞಾನರಾಶಿ, ಸೋಮೇಶ್ವರ, ಶಾಂತರಾಶಿ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ.

೧೬. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೩೭೬ ರ ದೊಡ್ಡ ಕವಲಂದೆ (ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆ) ಶಾಸನವು ಮಹಾಪಾಸ್ಪತ ವ್ರತಾಚಾರ್ಯ ಆಕಾಶವಾಸಿ ಸಾಂಖ್ಯಾದಿ ಗುರು ಅಯ್ಯನ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ೬ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ೧೪ನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಪ್ರಬಲವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತವು "ಅಭಿನವ ಪಾಶುಪತ ಸುಭತಾಭರಣರ್", "ಲಾಕುಳಾಗಮ ಸಮಯ ಸಮುದ್ಧರಣಾರ್", "ವಾಗಾಲಾಕುಳಗಮ ಸಮಯ ಸಮುದ್ಧರಣರ್", "ವಾಣಿ ಲಾಕುಳ ಹೊಸಸಮಯ ಸಮುದ್ಧರಣರ್" ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ಜೇವರಗಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಜಾಡಕೊಂಡಗುಳಿ ಹಾಗೂ ಹಗರಿಬೊಮ್ಮನಹಳ್ಳಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಬೆಣಕಲ್ಲು ಮುಂತಾದ ಶಾಸನಗಳಿಂದ ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪರಿಷ್ಕರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಲಾಕುಳ ಶೈವವೇ ಅಭಿನವ ಪಾಶುಪತವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠರು ಬರುತ್ತಾರೆ.[೭]

ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾದ "ಸಿಂಹಪರ್ಷೆಯಭಿನವ ಪಾಶುಪತ ಸುಭತಾಭರಣರ್", "ಅಭಿನವ ಪಾಶುಪತ ಸಮಯ ವಾರ್ಧಿವರ್ಧನ ಸುಧಾಕರರು" ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನಿಡಿದು ಅಭಿನವ ಪಾಶುಪತವೇ ವೀರಶೈವ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಬರುತ್ತಾರೆ.[೮] ಆದರೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಡಾ. ಬಿ.ಆರ್. ಹಿರೇಮಠ ಅವರು ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತವು ಬಸವಪೂರ್ವ ದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬಸವೋತ್ತರ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಅಭಿನವ ಪಾಶುಪತ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಚಲಿತವಿತ್ತೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತ ಅಭಿನವ ಪಾಶುಪತವೆಂದರೆ ಎಳಮೇಲ ಸಿಂಹ ಪರ್ಷೆಯ ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತವಾಗಿದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ.[೯] ಡಾ. ಬಿ.ವ್ಹಿ. ಮಲ್ಲಾಪುರ ಅವರು "ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತದಲ್ಲಿನ ಈ ಸಮುದ್ಧರಣ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು, ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಸೂಚನೆಗಳಾಗಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿ ಮುದನೂರು ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತದ ಪ್ರಮುಖ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಜೇಡರದಾಸಿಮಯ್ಯ ನಿಗೆ ಇಂತಹ ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಚಾರಗಳು ಆತನ ವಚನ ರಚನೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿರಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದುವರಿದು ಹುಳಿಯುಮೇಶ್ವರ ಚಿಕ್ಕಯ್ಯ, ಏಕಾಂತರಾಮಯ್ಯ, ಆದಯ್ಯ ಇವೆರಲ್ಲ ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಚಾರದ ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತದವರಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸುತ್ತ ಹೀಗೆ ಬಸವಪೂರ್ವದ ಇಂತಹ ಅಭಿನವ ಪಾಶುಪತದ ಪರಿಷ್ಕೃತ ರೂಪವೇ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ವೀರಶೈವವಾಗಿರ ಬೇಕೆಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಹೇಳಿಕೆ ಸುಳ್ಳಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[೧೦]

## ಪಾಶುಪತ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ತತ್ತ್ವಗಳು

ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಭಾಸರ್ವಜ್ಞನ ಗಣಕಾರಿಕಾ, ೧೪ನೇ ಶತಮಾನದ ಮಾಧವಾ ಚಾರ್ಯನ ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ, ಉಪನಿಷತ್ ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ, ಶಿವಯೋಗಿ ಶಿವಾಚಾರ್ಯರ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿಯಲ್ಲಿ, ನಿಜಗುಣ ಶಿವಯೋಗಿಗಳ ವಿವೇಕ ಚಿಂತಾಮಣಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ

ಬಸವರಸ ಶಿವತತ್ತ್ವ ರತ್ನಾಕರಗಳಲ್ಲದೆ, ಕೌಂಡಿನ್ಯನ ಪಂಚಾರ್ಥ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಾಶುಪತ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕೌಂಡಿನ್ಯನ ಪಂಚಾರ್ಥ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಕಾರ್ಯ, ಕಾರಣ, ವಿಧಿ, ಯೋಗ ಮತ್ತು ದುಃಖಾಂತ ಎಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ದೈವೀಕವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸ ಇಡುವುದು, ಜೀವಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಪಶುವನ್ನು ಶಾಶ್ವತವೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದು, ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾ, ಕಲಾ ಮತ್ತು ಪಶುಗಳೆಂಬ ಮೂರು ರೀತಿ. ವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲವೆ ಅರಿವು, ಕಲೆಯೆಂದರೆ ಚೈತನ್ಯ ಶಕ್ತಿ. ಪಶು ಎಂದರೆ ಸಂಕೋಲೆಗಳಿಂದ ಬದ್ಧವಾದ ಜೀವಾತ್ಮ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲವೋ ಅದು ಕಾರ್ಯ. ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಸಮಸ್ತ ಸೃಷ್ಟಿ ಸಂಹಾರಾನುಗ್ರಹಕಾರಿಯಾದುದು. ಇದನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಲಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈತನು ಸಕಲ ಹಾಗೂ ನಿಷ್ಕಲವಾದ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದವನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ವಿಧಿಯೆಂದರೆ ತ್ರಿಕಾಲ ದಲ್ಲಿ ಭಸ್ಮಾದಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡುವುದು. ಇದು ಪಾಶುಪತದ ಚಾರಿತ್ರ್ಯಶುದ್ಧಿಯ ನಿಯಮಗಳ ನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದೆ. ಮಂತ್ರೋಚ್ಚರಣೆಯ ವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ, ನೃತ್ಯ ಮಾಡುವುದು. ಹುಚ್ಚನಂತೆ ವರ್ತಿಸುವುದು. ಅವಯುವಗಳನ್ನು ಊನವಾದಂತೆ ನಡುಗಿಸುವುದು, ನಗುವುದು, ಸ್ತ್ರೀಲೋಲತೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು. ಇನ್ನು ಯೋಗವೆಂದರೆ ಪತಿಯೊಡನೆ ಪಶುವಿನ (ಆತ್ಮ) ನಿರಂತರ ಸಂಬಂಧವೆಂದರ್ಥ. ಇದು ಜಪತಪ, ಧ್ಯಾನ ಹಾಗೂ ಕರ್ಮಗಳ ಮೂಲಕ ಕ್ರಿಯಾ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ನೆರವೇರಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೇ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹಗಳಿಂದ ಸಾಧಿಸ ಬಹುದು. ದುಃಖಾಂತವೆಂಬುದು ನೋವಿನಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವುದು; ಮುಕ್ತಿ ಹೊಂದುವುದಾಗಿದೆ. ಮುಕ್ತಾವಸ್ಥೆಯ ಹೇಳಿಕೆ, ನಿಮಿತ್ತೇಶ್ವರ ವಾದದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಸಾಮವೇದದಲ್ಲಿಯ ಜಾಬಾಲ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನ ಪ್ರಕಾರ ಪಶುಪತಿ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸಿದಾಗ ಪಶುಪತಿ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಸರ್ವೇಶ್ವರ ಮಹೇಶ್ವರನ್ನೇ ಪಶುಪತಿ. ಭಸ್ಮಧಾರಿಣೆ, ಶಕ್ತಿ ತತ್ತ್ವ ಆರೋಪಣೆ, ರುದ್ರ ಮಂತ್ರದ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು ಪಾಶುಪತದ ತತ್ತ್ವನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಅಥರ್ವಶಿರಸ್ ಉಪನಿಷತ್ತು ಕೂಡ ಪಾಶವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಹಾಕಲು ಪಾಶುಪತ ವ್ರತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಸಿ ಶ್ಮಶಾನ ಬೂದಿಯನ್ನು ಪವಿತ್ರ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಭಸ್ಮದ ಮಹತ್ವ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಜಗುಣರು ಇವರನ್ನು ಅತಿಮಾರ್ಗಿಗಳೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನಕಾರರ ಸರಳವಾದ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೆ ಇವರು ಅತಿಯಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಇವರು ಭಕ್ತಿಪಥಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲರೆಂಬ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಬಹುದಾದರೂ ಶಿವಯೋಗದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಇವರಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿರಬೇಕು. "ಏಕೋದೇವೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತರಂತೆ ವೀರಶೈವರೂ ರೂಢಿಗೆ ತಂದರೂ ಉಪಾಸನೆಯ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರೂ ಭಿನ್ನರಾದರು"

ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಡಾ. ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಅವರದು[19] ಪಾಶುಪತದಲ್ಲಿ ರುದ್ರ, ಯೋಗ, ವಿಭೂತಿ, ಗುರು, ರುದ್ರಾಕ್ಷಿ, ಮಂತ್ರಗಳೆಂಬ ಆರೂಢತ್ವಗಳಿವೆ. ಲಿಂಗ ತತ್ತ್ವ ಗೌಣವಾಗಿದೆ.

**ಪಾಶುಪತ ಮತ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ**

ಸಮಾಜ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿ ಅಂದರೆ ಜಂಗಮತ್ವವನ್ನು ದೂರ ಸರಿಸಿ; ಸ್ಥಾವರತ್ವದ ಸಮೀಪ ಬದುಕು ನಡೆಸಿದ ಪಾಶುಪತ ಆಚಾರ್ಯರು ದೇವಾಲಯ ನಿರ್ಮಾಣ, ಸ್ಥಾವರ ಲಿಂಗೋಪನೆ, ವೈದಿಕ ಪೂಜಾವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸಿದ್ದರೂ ಮಠ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ವಿದ್ಯಾಕೇಂದ್ರಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪೋಷಣೆಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ಇತಿಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಲಕುಳೀಶ ಭಕ್ತರಾಗಿದ್ದ ಇವರು ವಾಮಾಚಾರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣಾಚಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ವೇದ ವ್ಯಾಕರಣ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮನ್ನಣೆ ನೀಡಿದ ಇವರು ಭರತನ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ, ಕನ್ನಡದ ಶಿಕ್ಷಣ ವ್ಯಾಸಂಗ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸಿದರು. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಶಿವಲಿಂಗ ಪೂಜೆಯನ್ನು ರೂಢಿಗೆ ತಂದರು. ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು ಮುಂತಾದವರನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸದೆ ಅವರನ್ನೆಲ್ಲ ಶಿವನ ಅಂಶವೆಂಬ ಏಕೋದೇವೋಪಸನೆಯನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸಿದರು.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪಾಶುಪತ ಸ್ಥಾನಪತಿಗಳು, ಆಚಾರ್ಯರು, ಒಡೆಯರು, ಆಳುವವರು, ಪೂಜಿಸುವವರು, ತಪೋಧನರು ಯತಿಮುನಿಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದು ಇದಕ್ಕೆ ಹತ್ತಾರು ಶಾಸನಗಳು ನಿದರ್ಶನವಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಪಂಥದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಹೇಗಿತ್ತೆಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಲೊರೆಂಜನ್[20] ಅನುಮಾನಿಸುತ್ತ "ಮಠೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ" ಇರಬಹುದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠರು ಒಪ್ಪದೆ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲದೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇದು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಜೈನರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಶ್ರಾವಕ - ಶ್ರಾವಕಿಯರಿದ್ದಂತೆ ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಹೆಸರೇನಾದರೂ ಇರಬಹುದೇನೋ ಎಂದು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದುವರಿದು ಇದರ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು, ನಂಬಿಕೆ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮುಕ್ಕಾಗದಂತೆ ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣವಾಗಿ ಈ ಪಂಥ ಇಂದಿಗೂ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಮೈಲಾರ-ಖಂಡೋಬಾ ಪಂಥಗಳ ಜನಪದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖಿ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆ, ಜಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪಾಶುಪತ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪಂಥವಾಗಿರದೆ ರಾಷ್ಟ್ರ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ವಿಶಾಲತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು.

ಅನೇಕ ದೇಶಿ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳೇ ಇದರ ಬಹುಜನಪ್ರಿಯತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಬೆಣ್ಣೆಹಳ್ಳಿ (ಹರಪನಹಳ್ಳಿ ತಾಲ್ಲೂಕು)ಯ ೧೩ ನೇ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಕೋಗಳಿ ೫೦೦ ರ ಏಳ್ಕೋಟಿ ಸಮಂತ, ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಖಳೇಶ್ವರನ ಹೆಸರಿದೆ; ಬೆಣಕಲ್ಲು ಅಮೃತೇಶ್ವರದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ. ಮೋರಿಗೇರಿಯ ವಾಮರಾಶಿದೇವನು ಇದೇ ಪರಂಪರೆಯವನಾದ್ದರಿಂದ ಏಳ್ಕೋಟೆ ವಿಶೇಷಣ ಪಡೆದ ಮೈಲಾರಪಂಥ ಈಗಲೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿವಾಗಿರುವುದನ್ನು

ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬೆಣ್ಣೆಹಳ್ಳಿಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯುವ ಮಹೇಶ್ವರ ಜಾತ್ರೆ ಪಾಶುಪತದಲ್ಲಿಯ ಶಿವನ ಮಾಹೇಶ್ವರ ರೂಪವನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವುದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾರೋಪವೆನ್ನುವಂತೆ "ಭಾರತದ ಬಹುಮುಖಿ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಗಳಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀತತ್ತ್ವದ ಮೂಲಕ ಭೌತಿಕ ಅಡಿಪಾಯ ಹಾಕಿದ್ದು ಸಾಂಖ್ಯ ತತ್ತ್ವವಾದರೆ, ಸನ್ಯಾಸಿಕ ಪುರುಷ ತತ್ತ್ವದ ಮೂಲಕ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದು ಪಾಶುಪತ. ಇವೆರಡರ ಮೂಲ ನೆಲೆ ಆರ್ಯಪೂರ್ವ ಭಾರತದ ಮುಂಡಾ ಮತ್ತು ದ್ರಾವಿಡ ಜನಪದೀಯತೆ. ವೈದಿಕಾರ್ಯರ ಆಗಮನದ ನಂತರ ಅವರಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಕಣ್ಣೋಟವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದೇ ಈ ದರ್ಶನಗಳು. ವೇದೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಉಪನಿಷದೀಯ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಆಕಾರ ತಾಳಿದ್ದೇ ಇಂಥ ಅನಾರ್ಯ ಪಂಥಗಳಿಂದ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೀಡಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ಪ್ರಧಾನ ಚಿಂತನಾಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯದಿರುವ ಇಂಥ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳ ಅಮೂಲ್ಯ ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ"[೧೩] ಎನ್ನುವ ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ದರ್ಶನಗಳ ಹುಡುಕಾಟದ ಒತ್ತಾಸೆಯಿದೆ.

ಕೂರ್ಮಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ವಾಮ ಪಾಶುಪತರಿದ್ದರೆಂಬುದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತಿದ್ದು ಈ ಪಾಶುಪತರಿಗೆ ವೇದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಶಕ್ತಿ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಮಂತ್ರ-ತಂತ್ರ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಮತವಿತ್ತು. ಅವರಿಗೆ 'ದಕ್ಷಿಣಪಂಥಿ', 'ದಕ್ಷಿಣಾಚಾರಿ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇವರು ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದ ದೇವಾಲಯಗಳಿಗೆ 'ದಕ್ಷಿಣಾಚಾರಿಗಳ ಗುಡಿ' ಎಂಬ ಪದ ವಾಡಿಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ನಂತರದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಜಕ್ಕಣಾಚಾರಿ ಗುಡಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ದಂತಕಥೆಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆಂಬುದನ್ನು ಡಾ. ವಸುಂಧರಾ ಫಿಲಿಯೋಜಾ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪಾಶುಪತ ಮತ ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತ, ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಪರ್ಷೆ - ಸಿಂಹಪರ್ಷೆಗಳಾಗಿ ಈ ಎರಡು ಪರ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವಳಿ, ಅನ್ವಯ ಸಂತತಿಗಳಿವೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಶಕ್ತಿಪರ್ಷೆ ಹಳೆಯ ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಿಂಹಪರ್ಷೆ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾರದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅಭಿನವ ಪಾಶುಪತ, ಮಹಾಪಾಶುಪತ, ವಾಗಿಲಾಕುಳ ಮಹಾಸಮಯಗಳೆಂದು ಪರಿಷ್ಕೃತವಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಜನ ಸಮ್ಮುಖವಾಗುತ್ತಾ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿರುವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

## ಪಾಶುಪತವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಕೃತಿಗಳು

ಈ ಪಂಥ ಕುರಿತಂತೆ ಕೌಂಡಿಲ್ಯನ ಪಂಚಾರ್ಥ ಭಾಷ್ಯ, ಸಾಮವೇದದ ಜಾಬಾಲ್ಯುಪನಿಷತ್ತು, ಅಥರ್ವ ಶಿರಸ್ ಉಪನಿಷತ್ತು, ಮಾಧವನ ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯ, ಪಾಶುಪತ ಸೂತ್ರ, ಗಣಕಾರಿಕಾ ಮಹಾಭಾರತ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ಆಗಮ ದರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲದೆ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪಶುಪತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಬಸವಣ್ಣ, ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ, ಸಿದ್ಧರಾಮರ ವಚನಗಳು, ಸಿದ್ಧಾಂತ ಶಿಖಾಮಣಿ, ಸಮಯ ಪರೀಕ್ಷೆ, (ಬ್ರಹ್ಮ

ಶಿವ), ಹರಿಹರ ಬರೆದ ರುದ್ರಪಶುಪತಿರಗಳೆಗಳು ಪಾಶುಪತ ವ್ರತಾಚಾರಣೆಯ ದಾಖಲೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ರಾಘವಾಂಕ, ಭೀಮ ಕವಿಗಳ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲದೆ ಲಕ್ಕಣ್ಣದಂಡೇಶನ ಶಿವತತ್ತ್ವ ಚಿಂತಾಮಣಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಗುರುವಾದ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು "ಪಾಶುಪತದ ವ್ರತ ಗುಣಾಗ್ರಣಿ" ಎಂದು ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಿಜಗುಣರ ವಿವೇಕ ಚಿಂತಾಮಣಿಯಲ್ಲಿ ಶಿವಮಂತ್ರ ವ್ರತ, ಪಾಶುಪತ ವ್ರತಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಸವರಸನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿ ಶಿವತತ್ತ್ವರತ್ನಾಕರದಲ್ಲಿ ಪಾಶುಪತದ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಪುರುಷತತ್ತ್ವ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪಾಶುಪತ ಕುರಿತು ಲಿಂಗಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ವೇದಗಳ ಶಿಶ್ನಾರಾಧಕರನ್ನು ಪಾಶುಪತರೆಂದಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠರು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆಧುನಿಕವಾಗಿ ಡೇವಿಡ್ ಎನ್. ಲೋರೆಂಜನ್ ಅವರು The Kapalikas and Kalamukhs ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಂದಕಿ, ದಾಸಗುಪ್ತ ಪಾಂಡೆ, ಬ್ಯಾನರ್ಜಿ, ಭಂಡಾರಕರ್, ಬೂಲರ್, ಸಾಂಕಲಿಯಾ ಮೊದಲಾದ ಇತಿಹಾಸ ತಜ್ಞರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಪಾಶುಪತ ಪಂಥದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವಿ.ಎಸ್. ಪಾಠಕ್ ಅವರ "History of Saiva Cults in Northern India" ಕೃತಿ, ಡಾ. ಪ್ರಣಬಾನಂದ ಜಷ್ ಅವರ History of Saivism' ಎಂಬ ಕೃತಿಯು ಸಿದ್ಧಾಂತತತ್ತ್ವ, ಕಾಳಾಮುಖ, ಕಾಪಾಲಿಕ, ಪಾಶುಪತ ಪಂಥಗಳಲ್ಲದೆ. ಕಾಶ್ಮೀರಿಶೈವ, ವೀರಶೈವ, ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಿಗ್ಸ್ ಅವರ "Gorakhanath and the Kanphata Yogis" ಎಂಬುದು ಅಧ್ಯಯನ ಯೋಗ್ಯ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪಾಶುಪತ ಕಾಪಾಲಿಕ, ಕಾಳಾಮುಖ ಪಂಥಗಳನ್ನು ವಾಮಾಚಾರಿಗಳೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ.

A History of South India ಕೃತಿ ಬರೆದ ನೀಲಕಂಠಶಾಸ್ತ್ರಿ ಪಾಶುಪತ ಪಂಥವು ಅಸಹ್ಯಕರ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತೆಂದು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರುವ ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎನ್.ಎನ್. ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು History of the Tantric Religion ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಶಿವ-ಶ್ರೀಕಂಠರಿಂದ ಪ್ರಚುರವಾದ ಪಾಶುಪತದಿಂದಲೇ ಕಾಪಾಲಿಕ ಕಾಳಾಮುಖದಂಥ ಶೈವ ಪಂಥಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಕುರಿತು ಗ್ರಂಥ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾಯ, (ಕರ್ನಾಟಕ ಲಾಕುಳಶೈವರ ಇತಿಹಾಸ), ಡಾ. ಎಸ್.ಸಿ. ನಂದೀಮಠ (ಕರ್ನಾಟಕದ ಧರ್ಮಗಳು), ಡಾ. ವಸುಂಧರಾ ಫಿಲಿಯೋಜಾ (ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಲಾಕುಳಶೈವ ಜಕ್ಕಣಾಚಾರ್ಯರು) ಎಂಬ ಕೃತಿಗಳು ಈ ಪಂಥವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಡಾ. ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ, ಡಾ. ಶಂಬಾ ಜೋಷಿ, ಶಂಕರ ಮೊಕಾಸಿ ಪುಣೇಕರ, ಜಚನಿ, ಡಾ. ಬಿ.ವ್ಹಿ. ಮಲ್ಲಾಪುರ ಮತ್ತು ಡಾ. ಬಿ.ಆರ್. ಹಿರೇಮಠರು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಈ ಪಂಥ ಕುರಿತಾಗಿ ವಿಸ್ತೃತ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು,

ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಎದುರಿಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಮತಾ ಪ್ರಕಾಶನ ಹರಪನಹಳ್ಳಿಯಿಂದ ಪಾಶುಪತ ದರ್ಶನ ಎಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಪ್ರೊ. ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ ಅವರು ಪಾಶುಪತದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಜನಪದೀಯ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅವೈದಿಕ ಧಾರೆಯಾದ ಇದು ಪುರುಷತತ್ವ ಪ್ರಧಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ದ್ರಾವಿಡ ಹಾಗೂ ಮುಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದರ ಉಗಮವನ್ನು ಹುಡುಕಾಡುವ ಇವರ ಪ್ರಯತ್ನ ಇಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಜನರು ಕೃಷಿ ಮಾಡಿರಬಹುದು. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಪಾಶುಪತ ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

**ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು**

೦೧. ಶಾಂತಿಪರ್ವ, ಭಾಗ-೩, ಸಂ., ಎ.ಎಸ್. ಸುಕ್ತನ್‌ಕರ್ ಮತ್ತು ಎಸ್.ಕೆ. ಬೆಲ್ವಲ್‌ಕರ್, XII - ೩೭೭-೫೯ ಮತ್ತು ೬೨.

೦೨. ವಿ.ಎಸ್. ಪಾಠಕ್, History of Saiva Cults in Northern India, Page 4-8.

೦೩. ವಚನಾನುಶೀಲನ, ಡಾ. ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ್, ಪುಟ-೧೬೭.

೦೪. ಪಾಶುಪತ ದರ್ಶನ, ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ, ಪುಟ-೧೦.

೦೫. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಲಾಕುಳಶೈವ ಜಕ್ಕಣಾಚಾರ್ಯರು, ಡಾ. ವಸುಂಧರಾ ಫಿಲಿಯೋಜಾ, ಪುಟ-೨.

೦೬. ವಚನಾನುಶೀಲನ, ಡಾ. ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ್, ಪುಟ-೧೬೮.

೦೭. ಪಾಶುಪತ ದರ್ಶನ, ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ, ಪುಟ-೬೦-೬೧.

೦೮. ಅಭಿನವ ಪಾಶುಪತ ಮತ್ತು ವೀರಶೈವ, ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ (ಬಸವಪಥ ೭-೧, ಪುಟ-೫೩).

೦೯. ಎಳಮೇಲ ಸಿಂಹ ಪರ್ಷೆಯ ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತ-ಅಭಿನವ ಪಾಶಪತ-ವೀರಶೈವ, ಡಾ. ಬಿ.ಆರ್. ಹಿರೇಮಠ (ವೀರಶೈವ ದರ್ಶನ, ಪುಟ ೩೨೭-೩೨೮).

೧೦. ಬಸವಪೂರ್ವದ ವೀರಶೈವ ರಾಜಗುರುಗಳು, ಡಾ. ಬಿ.ವ್ಹಿ. ಮಲ್ಲಾಪುರ (ಸಿದ್ಧರಾಮ ಸಂಪದ, ಪುಟ ೧೪-೧೫).

೧೧. ವಚನಾನುಶೀಲನ, ಡಾ. ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ್, ಪುಟ-೧೭೬.

೧೨. The Kapalikas and Kalamukhas : David N. Lorenzen.

೧೩. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಲಾಕುಳಶೈವ ಜಕ್ಕಣಾಚಾರ್ಯರು, ಡಾ. ವಸುಂಧರಾ ಫಿಲಿಯೋಜಾ, ಪುಟ-೧೦೩-೧೦೪.

**ಆಕರ ಗ್ರಂಥಗಳು**


೧. ಕರ್ನಾಟಕ ಧರ್ಮಗಳು : ಡಾ. ಎಸ್.ಸಿ. ನಂದೀಮಠ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೫೭.

೨. ಕರ್ನಾಟಕ ಲಾಕುಳ ಶೈವರ ಇತಿಹಾಸ . ಶ್ರೀ ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾಯರು, ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನಾ ಸಂಸ್ಥೆ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೫೫.

೩. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಲಾಕುಳ ಶೈವ ಜಕ್ಕಣಾಚಾರ್ಯರು : ಡಾ. ವಸುಂಧರಾ ಫಿಲಿಯೋಜಾ, ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಧಾರವಾಡ, ೨೦೦೩.
೪. ಪಾಶುಪತ ದರ್ಶನ : ಪ್ರೊ. ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ, ಸಮತಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹರಪನಹಳ್ಳಿ, ೨೦೦೩.
೫. ವಚನಾನುಶೀಲನ : ಡಾ. ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ್, ಸ್ನೇಹ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೯.
೬. ವೀರಶೈವ ದರ್ಶನ, ಸಂ. ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ, ಚೆನ್ನಚೇತನ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹಿರೇಕಲ್ಮಠ, ಹೊನ್ನಾಳಿ, ೧೯೯೮.
೭. ಸಿದ್ಧರಾಮ ಸಂಪದ : ಸಂ. ಡಾ. ಬಿ.ವ್ಹಿ. ಶಿರೂರ, ಶ್ರೀ ಸಿದ್ಧರಾಮೇಶ್ವರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಯಲಬುರ್ಗಾ, ೧೯೯೫.
೮. History of Saivism : Dr. Pranabananda Jash, Roy and Chaudhury, Calcutta, 1974.

# ಈ ಸಂಚಿಕೆಯ ಲೇಖಕರು

೧. ಡಾ. ಕೇಶವ ಶರ್ಮಾ, ಉಪನ್ಯಾಸಕರು (ಹಿರಿಯ ಶ್ರೇಣಿ), ಕನ್ನಡ ಭಾರತಿ, ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಶಂಕರಘಟ್ಟ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ

೨. ಡಾ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರ, ಸಂದರ್ಶನ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಥಿಯೋಲಾಜಿಕಲ್ ಕಾಲೇಜು, ಬಲ್ಮಠ, ಮಂಗಳೂರು-೧

೩. ಕೆ.ವಿ. ತಿರುಮಲೇಶ್, ೫೦೧, ೫ನೇ ಮಹಡಿ, ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಆಶಿನಾ ಎಪಾರ್ಟ್‌ಮೆಂಟ್ಸ್, ೧೨-೧೨-೯ ರವೀಂದ್ರನಾಥ ನಗರ, ಸೀತಾಫಲ ಮಂಡಿ, ಸಿಕಂದರಾಬಾದ್-೬೧

೪. ಡಾ. ಎಸ್.ಎಸ್. ಅಂಗಡಿ, ಅಧ್ಯಾಪಕರು (ಹಿರಿಯ ಶ್ರೇಣಿ), ಹಸ್ತಪ್ರತಿಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ-೫೮೩೨೭೬

೫. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ನಂ. ೮೯, ೩ನೇ ಮೇನ್, ೪ನೇ ಹಂತ, ಜೆ.ಪಿ. ನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು-೭೮

೬. ಪ್ರೊ. ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೆಂಕಟೇಶ, ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಡೀನ್ ಭಾಷಾ ನಿಕಾಯ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ-೫೮೩೨೭೬

೭. ಡಾ. ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ, ವಿಶ್ರಾಂತ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಅತ್ತಿಗುಪ್ಪೆ, ವಿಜಯನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು-೪೦

೮. ಮ.ಸು. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ನಿವೃತ್ತ ಹಿಂದಿ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಸರಸ್ವತಿಪುರಂ, ಮೈಸೂರು-೫೭೦೦೦೯

೯. ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರಿಕೆರೆ, ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ-೫೮೩೨೭೬

೧೦. ಡಾ. ಡಿ.ವಿ. ಪರಮಶಿವಮೂರ್ತಿ, ಉಪನ್ಯಾಸಕರು (ಹಿರಿಯ ಶ್ರೇಣಿ), ಹಸ್ತಪ್ರತಿಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ-೫೮೩೨೭೬

೧೧. ಡಾ. ಕೆ. ರವೀಂದ್ರನಾಥ, ಉಪನ್ಯಾಸಕರು (ಹಿರಿಯ ಶ್ರೇಣಿ), ಹಸ್ತಪ್ರತಿಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ-೫೮೩೨೭೬

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ತಾನೊಂದು ಸಂಶೋಧನೆ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಲವು ನಿಯತಕಾಲಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ'ವೂ ಒಂದು. ಇದು ಕರ್ನಾಟಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಮೀಸಲಾದ ವಿದ್ವತ್ ಪತ್ರಿಕೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನ, ಸಮಾಜ, ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಚರಿತ್ರೆ, ಧರ್ಮ, ರಾಜಕಾರಣ, ಪರಿಸರ, ಕಲೆ-ಮುಂತಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಚರ್ಚೆ-ಶೋಧಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ. 'ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ'ವು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ನಾಡಿನ ಗತದ ತಡಕಾಟವನ್ನು, ವರ್ತಮಾನದ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಭವಿಷ್ಯದ ಕನಸು ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಯಸುತ್ತದೆ. ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೇದಿಕೆಯಂತೆಯೂ, ಓದುಗರಿಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಗಾತಿಯಂತೆಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ಇದರ ಹಂಬಲ.

Reg.No.05999/23/AL/93/TL